ABADA EDITORES

Poder y discurso en la Antigüedad clásica

Domingo Plácido Suárez



El poder siempre construye un discurso que pretende imponerse como único. Desmitificándolo en categorías esenciales como el tiempo, el espacio, el imperio y la esclavitud –las cuatro que forman los ejes de este libro–, el historiador, aunque hable de la Antigüedad clásica (o de la colonización fenicia), está interrogando también, y de modo esencial, a nuestro propio tiempo.

DOMINGO PLÁCIDO SUÁREZ, catedrático de historia antigua de la Universidad Complutense de Madrid, ha impulsado decisivamente, en España, los estudios sobre historia de la Grecia antigua así como la reflexión teórica sobre la labor del historiador. Entre sus obras se encuentran *La sociedad ateniense* (Madrid, 1997) o *Introducción al mundo antiguo: problemas teóricos y metodológicos* (Madrid, 1993). Asimismo, ha traducido al español las *Helénicas* de Jenofonte y (en colaboración) la *Historia romana* de Dion Casio.



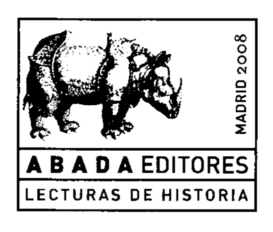
DOMINGO PLÁCIDO SUÁREZ

Poder y discurso en la Antigüedad clásica

introducción

PEDRO LÓPEZ BARJA DE QUIROGA





LECTURAS
Serie Historia Antigua

© Abada Editores, s.l., 2008
Calle del Gobernador, 18
28014 Madrid
tel: 914 296 882
fax: 914 297 507
www.abadaeditores.com

diseño Estudio Joaquín Gallego

producción Guadalupe Gisbert

isbn 978-84-96775-23-7
depósito legal m-15.724-2008

preimpresión Perlin Escaner
impresión LAVEL

INTRODUCCIÓN

Del sofista Protágoras de Abdera (c. 480-410 a.C.) nos ha llegado apenas un puñado de frases que podemos considerar, con cierto fundamento, citas textuales, junto con meros resúmenes o paráfrasis, más o menos acertadas, de sus doctrinas. De estas pocas frases que se le atribuyen, dos nos interesa recordar ahora: la que dice que en toda cuestión hay dos argumentos mutuamente contrapuestos, y la que reclama como urgente la necesidad de «hacer fuerte el argumento débil». La primera, la de los contrapuestos, si nos la hacemos aplicable a nosotros como historiadores, nos obliga a rehuir la simplicidad, porque las contradicciones no se resuelven, las diferentes versiones y los intereses enfrentados no acaban disolviéndose como por ensalmo en una verdad única. Los argumentos contrapuestos, sencillamente, se adaptan el uno al otro para poder subsistir sin mayor daño, y el historiador ha de admitirlo así, si no quiere caer en interpretaciones simples o en manipulaciones, cerrando los ojos a aspectos y sec-

tores sociales muy determinados de la realidad pasada. Así pues, nada de relatos simples, nada de soluciones tajantes o definitivas. No podremos dar, por tanto, una respuesta concreta a la pregunta de si fueron los fenicios o los griegos quienes colonizaron las costas de la Península Ibérica, pues fueron viajeros griegos, que colaboraban con los fenicios, pero también fenicios que transportaban mercancías griegas, y griegos, que elaboraban una geografía mítica de occidente, empleando la información que les proporcionaban los propios fenicios[1]. El pensamiento único, sea del signo que sea, tan sólo le es útil a quien no quiere tomarse la molestia de pensar.

En realidad, ya que lo mencionamos, el famoso pensamiento único se parece bastante al argumento fuerte de Protágoras, que es fuerte no por su coherencia interna, sino por el respaldo que recibe por parte de quienes tienen el poder. Así, hacer fuerte el argumento débil supone, en primer lugar, recuperar la complejidad deliberadamente ocultada, sacar a la luz las contradicciones, pero también, en segundo lugar, reivindicar la voz de quienes no cuentan ni contaban con ese respaldo. Las contradicciones que se dan en el plano del discurso trasladan las que existen en el ámbito social, porque el argumento débil es el de los esclavos, el de las mujeres, el de los campesinos: haciéndolo fuerte para que pueda enfrentarse y rivalizar con el de la aristocracia, el uno contra el otro, el historiador se entromete en su propio tiempo, aun cuando esté hablando de los escitas o de los griegos[2].

La mención de Protágoras no es casual. Al sofista de Abdera le dedicó su tesis doctoral Domingo Plácido[3], y cier-

1 Véase más abajo, cap. 3. II.

2 D. Plácido, *Introducción al mundo antiguo: problemas teóricos y metodológicos*, Madrid, 1993, p. 25.

3 Directamente de aquella tesis proceden «Protágoras y Pericles», *Hispania Antiqua* 2 (1972), pp. 7-19, y «El pensamiento de Protágoras y la Atenas de Pericles», en *Hispania Antiqua* 3 (1973), pp. 29-68.

tos aspectos de sus enseñanzas me parece a mí que conformaron ya para siempre la mirada de su historiador.

Eran aquellos años, los últimos del franquismo, muy difíciles para quien quería adoptar una posición crítica frente a la realidad que vivía y frente a la realidad que estudiaba. A la ausencia casi total de tradición, en España, de historia de la Antigüedad, se sumaba el aislamiento y la penuria de medios, y a todo ello, la represión de determinadas ideologías. El empuje para vencer estas limitaciones provino de dos historiadores muy diferentes: Santiago Montero Díaz y Marcelo Vigil. El legado del primero fue, sobre todo, su actividad docente, los vivos debates de sus clases y seminarios, mucho más decisivos que sus publicaciones[4]. La huella del segundo fue más profunda, sobre todo en cuanto a la necesidad imperiosa de imbricar las preocupaciones del presente en los estudios eruditos del pasado[5]. Vigil, en colaboración con Abilio Barbero, desmontó la interpretación nacional-católica del pasado español y llevó a cabo la primera «apertura» hacia las tradiciones historiográficas europeas. Su interés por la obra de R. Bianchi-Bandinelli, Santo Mazzarino o Georges Thompson le permitió introducir nuevas ideas y nuevos planteamientos en el enrarecido ambiente académico de entonces.

De Thompson, el que más ha influido de los tres citados en la obra de Plácido, interesa recoger ahora unas líneas muy significativas: «Nuestra visión no puede ser totalmente objetiva y la presunta imparcialidad de algunos estudiosos modernos es pura ilusión; pero será más o menos objetiva en

4 Véase D. Plácido, reseña de la reedición del libro de Santiago Montero, *De Caliclés a Trajano*, en *Gerión* 23 (2005), pp. 201-204.

5 D. Plácido, «Marcelo Vigil Pascual (1930-1986)», en *Estudios Clásicos* 91 (1987), pp. 207-209. Sobre Vigil véase también M. J. Hidalgo, «Ancient History in Spanish Historiography», en <http://www.stm.unipi.it/Clio/tabs/libri/3/10-Hidalgo_133-146.pdf>.

la medida en que reconozcamos y analicemos nuestras concepciones previas. Tenemos que llegar a ser conscientes de nuestros prejuicios, con el fin de corregirlos. El historiador del pasado es ciudadano del presente»[6]. Tenemos aquí una opinión más bien optimista, no muy alejada del optimismo protagórico. El historiador no es objetivo, no puede serlo, pero sí puede esforzarse en mejorar su percepción del pasado, intentando alcanzar un conocimiento menos anacrónico. Ese conocimiento, además, es útil sólo en la medida en que responde, de un modo no mecánico, a las necesidades del presente. Al incrementar las posibilidades de lo real, el pasado pone en cuestión el presente, porque dejamos de percibirlo como inevitable, como la única realidad posible, y lo entendemos como la consecuencia de unas determinadas condiciones históricas[7]. Desembocamos así, en lo que podríamos llamar la paradoja del historiador, que por un lado evita en lo posible deformar el pasado adaptándolo a una percepción actual de las cosas, pero por otro, su labor tiene sentido sólo porque no es la suya una mirada antigua sino moderna. Como dijo Thompson, el historiador es un ciudadano del presente. Esa misma actitud es la que Plácido encuentra en M. I. Finley, la del historiador fiel al pasado, pero también al momento que vive[8].

Esta paradoja del historiador se plantea de un modo particularmente agudo en la aplicación de conceptos y términos marxistas –como el de clase social– al mundo antiguo. Plácido no duda de su utilidad, siempre que el uso que se haga de ellos no sea mecánico, sino que se tengan en cuenta los rasgos específicos de las sociedades griegas y romanas. En este

6 G. Thompson, *Aeschylus and Athens*, Londres, 1966 (3.ª ed.), p. 2.
7 D. Plácido, «Lucha de clases y esclavitud en la Grecia clásica», *Zona Abierta* 32 (1984), pp. 29-45.
8 D. Plácido, «Sir Moses I. Finley», *Gerión* 5 (1987), pp. 371-375.

punto, el debate, muy intenso en los años 70 y 80, ha perdido buena parte de su fuerza al trasladarse el centro de interés a la esfera de lo político.

Con estas premisas, las preocupaciones de Plácido se centraron, preferentemente, en determinados temas muy significativos: la esclavitud, la Atenas del siglo V a.C., las relaciones entre Roma y Grecia o la Hispania Antigua. Debido a su formación como filólogo clásico en la universidad Complutense de Madrid, ha prestado una atención minuciosa a los problemas del lenguaje en la labor del historiador, pues como él ha subrayado, no conocemos los hechos, sino las palabras que los recogen[9]. Esos problemas son particularmente agudos en el caso de la Antigüedad, donde se hace necesario, primero, entender una lengua muerta, o varias, y, en segundo lugar, enfrentarse a la escasez de testimonios, que nos presentan una imagen sesgada y simplificada de la realidad de su tiempo. De Protágoras, ya lo hemos dicho, sólo tenemos unas pocas frases. Además del sofista, Plácido ha estudiado también a otros pensadores griegos –de un modo particular, a Platón y a Jenofonte– mostrando cómo su pensamiento era inseparable de las circunstancias en las que vivieron. En particular, ha situado el pensamiento de Platón en la conflictiva realidad de la Guerra del Peloponeso para descubrir cómo retrata el filósofo las distintas posturas de quienes se manifestaron, como él mismo lo hizo, en contra de la democracia[10].

La esclavitud antigua ha constituido objeto preferente de atención de los historiadores durante prácticamente toda la segunda mitad del siglo XX. En buena medida, se debió a la fuerza con que el marxismo –a ambos lados del telón de

9 Plácido, *Introducción, cit.*, p. 14.
10 Plácido, «Platón y la guerra del Peloponeso», *Gerión* 3 (1985), pp. 43-62.

acero— abordó este tema, que venía a desenmascarar ciertas lecturas idealizadas de la Antigüedad grecorromana. Que la ejemplar democracia ateniense se apoyó sobre el trabajo esclavo era algo evidente que muchos no vieron y que algunos se empeñaron por negar o, al menos, restarle importancia. En esta tarea de estudiar la esclavitud antigua y situarla en el lugar central que le corresponde, destacó la universidad de Besançon, en Francia, en torno a la cual, y a la figura de Pierre Lévêque, se constituyó, en 1970, el Groupe Internationale de Recherche sur l'Esclavage dans l'Antiquité (GIREA). Al GIREA se incorporó muy pronto D. Plácido y actualmente lo preside desde el fallecimiento, en 2004, de Pierre Lévêque. En este ámbito, Plácido ha estudiado la terminología de la esclavitud y la dependencia en Tucídides[11]. También ha criticado con dureza los esfuerzos de algunos —dignos, sin duda, de mejor causa— por presentarnos un cuadro casi idílico de la esclavitud romana, queriendo asemejarla a una relación contractual, poniendo el acento en las «buenas relaciones» entre amos y esclavos o subrayando la libertad ofrecida a estos últimos[12]. Los problemas del lenguaje a los que nos referíamos antes se plantean con particular agudeza en el caso de la esclavitud, porque nunca podemos abordarla directamente, sino que hemos de verla con los ojos de los dueños de esclavos, que son quienes nos han dejado testimonio escrito, nunca los propios esclavos.

La Atenas del siglo V ha ejercido una intensa fascinación sobre los pensadores europeos, a la que no es del todo ajeno Plácido, si bien en ningún momento oculta ni disfraza los aspectos oscuros. Al contrario, varias veces ha insistido en la

11 D. Plácido, *Tucídides (Index thématique des références à la esclavage et à la dépendance)*, París, 1992.

12 Véase la reseña de Plácido al libro de J. C. Dumont, *Servus, Rome et l'esclavage sur la République*, en *Gerión* 9 (1991), pp. 329-333.

contradicción fundamental de un régimen como la Atenas democrática que, para dar libertad al *dêmos* ateniense tuvo que quitársela al *dêmos* de las *póleis* sometidas a su imperio, un imperio que causó miedo y, en última instancia, llevó a la guerra, que a su vez destruyó, si bien temporalmente, la propia democracia. Atenas nunca se recuperó por completo del golpe recibido. Su libro fundamental sobre este período abarca todos los aspectos, desde el teatro a la filosofía, desde los esclavos a los oligarcas, desde la evolución política a los problemas económicos[13]. Lo vertebra lo que ha sido preocupación fundamental de su autor, la idea de que el cambio es lo único permanente en la historia. Las transformaciones que tuvieron lugar a lo largo del siglo V, cuidadosamente observadas y anotadas a lo largo del texto, nos anuncian y nos explican la sociedad ateniense del siglo siguiente.

En el terreno de la Hispania antigua, se ha revelado muy fructífera su colaboración con el equipo que coordina F. J. Sánchez Palencia en el CSIC. De esta manera, se ha podido quebrar la rígida barrera que separa a quienes atienden al registro material de quienes se ocupan de las fuentes literarias. La arqueología y el texto se integran en una reconstrucción de la romanización del Noroeste sostenida por un sólido armazón teórico[14]. Como en su día Marcelo Vigil y Abilio Barbero, aunando esfuerzos desde la historia antigua y la medieval, hoy Plácido muestra las posibilidades que abre la colaboración científica entre «áreas de conocimiento» distintas, cuando se comparten presupuestos teóricos.

El simple repaso de los temas que acabamos de hacer muestra lo que ha sido una de las características principales

13 *La sociedad ateniense: la evolución social en Atenas durante la guerra del Peloponeso*, Barcelona, 1997. Obsérvese la insistencia en el término «social».

14 A modo de ejemplo, puede verse F. J. Sánchez-Palencia, ed., *Las Médulas (León). Un paisaje cultural en la Asturia Augustana*, León, 2000.

de Plácido como historiador: su empeño por desbordar el estrecho marco de la especialización. Como historiador del mundo clásico, no se ha limitado a un período o a un lugar; tampoco a una determinada disciplina, sea la filología o cualquier otra. Puesto que el objetivo es comprender la sociedad en toda su complejidad, se ha de recurrir a todos los medios disponibles, y Plácido ha incorporado en sus trabajos los notables avances de la arqueología tanto italiana como española. La comparación, especialmente en historia de las religiones, también es un instrumento útil para mejorar nuestro conocimiento. El especialista corre a veces el peligro de distorsionar lo que estudia por su incapacidad para ver más allá de lo inmediato.

Si el historiador ha de evitar la reclusión voluntaria del erudito, si es, como sabemos, un ciudadano, se entiende que debe esforzarse por transmitir sus ideas más allá del estrecho marco de la cofradía profesional. De ahí que no quepa limitarse a las revistas especializadas, sino que haya que dirigirse también a quienes no son historiadores; sin la demagogia de quienes escriben con el fin de molestar a la mayor parte de sus colegas, pero también sin la simplicidad de quienes pretenden una historia más atractiva y más comercial. La divulgación no puede consistir en transmitir ideas fáciles a un público amplio, sino en crear un público amplio para ideas difíciles[15]. Esa misma vocación pedagógica que quiere educar lectores es la que lo ha animado en sus años de magisterio en la universidad Complutense, donde es catedrático de Historia Antigua desde 1986. Cuando los adolescentes llegan a la universidad por vez primera, acostumbran a tener convicciones muy firmes. Movidos por la pasión juvenil, detes-

15 Como ejemplo puede verse el volumen I de la historia de España de la editorial Nerea (*La Antigüedad*, Madrid, 1994), donde Plácido expone en poco más de 150 páginas el periodo que va de la Hispania prerromana a las invasiones bárbaras.

tan sobre todas las cosas el eclecticismo y las medias tintas. Poco a poco, van aprendiendo a reconocer la difícil pasión por los opuestos, la necesidad de reivindicar lo que se nos esconde para que no lo veamos, la complejidad de una historia que es cambio constante, la perversión que se oculta bajo las consignas de cualquier clase: van lentamente asumiendo, a su pesar, las enseñanzas protagóricas. Éstas son las señas de identidad de quienes reconocemos a Domingo Plácido como maestro.



1. EL TIEMPO: HISTORIA Y DISCURSO

I. El tiempo en la épica: el mito de las edades

Hesíodo, en *Trabajos y días*, 109-126, se refiere a los hombres de la Edad de Oro, los que vivían en tiempo de Crono, que se transformaron luego en divinidades, *daímones*, por la voluntad de Zeus, buenos, residentes en la tierra *epichthónioi*, guardianes de los mortales. Ellos son amigos de los dioses felices, *phíloi makáressi theoîsin* (120), forman parte de las redes de *philía*, o *amicitia*, de los poderosos. Dioses y mortales de la Edad de Oro forman las redes ideales de las relaciones desiguales. Se ha producido con ellos la integración plena en el reino de Zeus, en la nueva organización del mundo divino representada por la sucesión de Crono. En el plano humano, la nueva organización significa la transformación en *daímones*, cuya acción de protección de los humanos se realiza en el mundo visible, sobre la tierra, *epichthónioi*. Como tales, tenían un don regio *géras*. Los seres de la Edad de Oro, en términos humanos, se identifican con la función principesca de los *basileîs*, para que el mito ofrezca el panorama de las relaciones de poder transferidas al mundo imaginario.

En cambio, los *mákares hypochthónioi*, los bienaventurados del mundo subterráneo, son, en Hesíodo, *Trabajos*, 127-142, los de la raza de plata que permanecían en la infancia (*paîs*) cien años junto a su madre, en su casa (*oíkoi*), pero en el momento de acceder a *hébe*, de transformarse en efebos, cuando ya están en disposición de desempeñar las funciones cívicas y militares, de integrarse plenamente en la colectividad[1], entonces, por causa de su *hýbris*, no rindieron culto a los olímpicos y quedaron excluidos. Zeus los enterró, pero aun así reciben cierta honra, *timé*. Se definen de este modo los cultos ctónicos, *hypochthónioi*, como propios de quienes han quedado excluidos. Se han distinguido en Hesíodo cultos epictonios e hipoctonios, integrados y no integrados en el mundo representado por Zeus. Estos últimos corresponden a los que no se han integrado en la Hebe, los que no han superado las pruebas de iniciación integradoras que los transforma en efebos.

Los hombres de bronce perecen (154), parten anónimos al Hades. Luego, vinieron los héroes (159). Los héroes que son objeto de culto en la Grecia del origen del arcaísmo han sido identificados más bien con la raza de plata de Hesíodo[2]. Sin embargo, aparecen rasgos comunes entre héroes y hombres de bronce de Hesíodo. Éstos se hacen bienaventurados en espacios definidos como ctónicos y reciben culto.

El culto al héroe que se dedica a personajes como Pélope en el Pelopio de Olimpia, se practica en un lugar de enterramiento y de sacrificios funerarios, pero que es definido también como lugar de integración y exclusión. Los juegos sirven de instrumento para organizar la comunidad panhelénica

1 D. Plácido, «*Paîdes* y *hebôntes*: los diferentes tratamientos de cautivos en las guerras entre ciudades», en M.ª M. Myro, J. M. Casillas, J. Alvar, D. Plácido, eds., *Las edades de la dependencia durante la Antigüedad*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2000, pp. 91-99.

2 J. Whitley, «The Monuments that Stood before Marathon: Tomb Cult and Hero Cult in Archaic Attica», *AJA*, 98, 1994, pp. 213-230, en p. 222.

y para excluir de ella a quienes no cumplen las condiciones, para establecer las bases ideológicas de la entidad colectiva. Pélope está además especialmente vinculado a los rituales iniciáticos de acceso a Hebe a través del mito de la fundación de los juegos, gracias a su triunfo sobre Enomao por el que accede al grado máximo de participación política, la realeza, y a la marca de la madurez social en el matrimonio.

Los héroes son llamados *Hemítheoi*, semidioses, pero, cuando perecieron en Tebas o Troya (162-165), Zeus los colocó lejos de los hombres, en los extremos de la tierra, *es peírata gaíes, en makáron nésoisi*, en las islas de los bienaventurados, junto al Océano, definidos como *ólbioi héroes* (168-173), héroes afortunados. En el verso 169a, considerado espurio por muchos editores, aparecen situados lejos de los inmortales, bajo el reino de Crono. El verso, en el papiro de Ginebra, va seguido de otros cuatro (169b-e), donde se refiere cómo el padre de los dioses les ha otorgado honor y gloria sobre la tierra. La lejanía y la exclusión se ven compensadas por la existencia del culto. Su presencia es pues eminentemente ambigua.

Los héroes aparecen efectivamente en *Trabajos* como *mákares* (*en makáron nésoisi*, del v. 171), que no son aquí dioses, sino *ólbioi héroes* (v. 172). Son como los bienaventurados, también después de la muerte, del *Himno homérico a Deméter*, 480[3]. En éste, la vida de los iniciados en el culto eleusino es próspera y feliz, tanto la presente como la posterior a la muerte, frente a lo que sufrirán los no iniciados. Pero es el mismo sitio en que se sitúa Crisáor, las Sirenas, los Centímanos, las Hespérides[4]. Es el mundo donde se representa la marginalidad.

Están aquí presentes los diferentes procesos de integración en el culto heroico. El culto de Erecteo, divinidad ctónica

3 N. J. Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford, Clarendon Press, 1974, *ad loc.*
4 M. L. West, *Hesiod. Works and Days*, Oxford, Clarendon Press, 1978, *ad loc.*

que se presenta como héroe patrono de la ciudad de Atenas, reflejaría el paso de la divinidad ctónica a la curotrófica, según *Ilíada*, II 546-551[5]. En el ejemplo ateniense, la divinidad ctónica se ha transformado en divinidad políada al establecer relaciones específicas con la divinidad patrona de la ciudad, Atenea. En ello se muestra la complejidad del proceso mismo de formación de la ciudad como mecanismo de integración y de exclusión, vinculado al papel paralelo, en el plano imaginario, de la creación del panteón olímpico.

Crono reina sobre estos héroes, donde también habían ido a parar anteriormente los vencidos por el mismo Crono y por Rea, cuando éstos todavía reinaban sobre los bienaventurados Titanes y cuando Zeus era aún *koûros*, en pleno proceso iniciático, y no había recibido los signos del poder, según cuenta Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, I 503-511, dentro de su reproducción literaria de los cantos emprendidos por Orfeo en la expedición de los Argonautas. Todavía no había establecido las nuevas marcas de la exclusión que apartaba a la generación anterior. También fueron excluidos los Centímanos (*Teogonía*, 622-628), a los que liberarán Zeus y los otros hijos de Crono, porque de ellos les vendrá la victoria sobre los Titanes. Zeus integra así a una parte de los seres monstruosos de esa generación anterior, para hacer de ellos sus aliados en la lucha frente a los Titanes, a los otros hijos de la Tierra y el Cielo (644-653), y los convence con el argumento de la *philótes*, de que tienen que comportarse de modo amistoso con el poderoso por el hecho de haber recibido los beneficios en que ha consistido su liberación. La *philótes* o *philía*, como la correspondiente *amicitia* latina, se convierte en un instru-

5 D. Plácido, «La definición de los espacios sacros en la formación de la ciudad griega: el caso de Atenas», *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, 0 (1995), pp. 207-215, en p. 210.

mento ideológico para la creación de redes de cohesión desiguales bajo la metáfora de la amistad.

Es posible así salir de la marginación a través de una integración subordinada. La integración o marginación no crea sólo una dicotomía mecánica, sino, sobre todo, una red jerárquica en que la integración forma parte de los procesos de formación de una complejidad estructural. El espectro mítico dibuja toda la complejidad social que se expresa en las prácticas reales, por las que la clientela participa con los poderosos en sus gestas para la protección de la comunidad. En efecto, Coto acepta participar, al tiempo que reconoce la superioridad de su benefactor (655-663) (traducción A. Pérez Jiménez, A. Martínez Díez)[6]:

> ¡Divino! No nos descubres cosas ignoradas, sino que también nosotros sabemos cuán excelentes son tus pensamientos y tu inteligencia. Paladín fuiste para los Inmortales de una cruel contienda y por tu sabiduría regresamos de nuevo saliendo de aquella oscura tiniebla, ¡soberano hijo de Cronos!, después de sufrir desesperantes tormentos entre inexorables cadenas. Por ello también ahora, con corazón firme y resuelta decisión, defenderemos vuestro poder en terrible batalla luchando con los Titanes a través de violentos combates.

Entre los Centímanos, fieles guardianes de los Titanes vencidos, se encuentra Briareo (734-735), a cuyo nombre estuvieron las columnas que cerraban el Mediterráneo por occidente, después de ser las de Crono y antes de llamarse las columnas de Heracles[7]. La simbología se refiere a la marginación de Crono

6 Madrid, Gredos, 1978.
7 Véase *infra*, p. 273.

al estructurarse la nueva sociedad olímpica, a la de los que se integran luego como dependientes en colaboración con el poder y a quien accede a la integración a través de las pruebas iniciáticas representadas por los *âthla* a que lo somete la divinidad integradora representada por Hera. La dinámica de la configuración del mundo mítico responde a la dinámica de la formación de la sociedad en los orígenes del arcaísmo.

Los límites del mundo[8], donde se excluye a los derrotados Titanes y sus cómplices, representan en el mito los límites del espacio cívico. La imaginación transfiere a la ecúmene los rasgos del espacio delimitado de la *chóra* de la ciudad[9]. En los límites de la ciudad se encuentran, efectivamente, los cultos ctónicos y los cultos heroicos. Héroes y vencidos ocupan en el mito los mismos espacios. Los hombres de oro y de plata, de tiempos de Crono, se integraron gracias a la acción de Zeus o quedaron excluidos, con el propio[10] Crono, de acuerdo con su capacidad para integrarse en la comunidad de los *hebôntes*, en el momento de acceder a Hebe, en la efebía. El matrimonio de Hebe con Heracles (*Teogonía*, 950-955) representa el paso de la marginación a la integración, al final de los trabajos, y se hizo *ólbios*, como los héroes del mito de las edades o como los bienaventurados de los misterios de Eleusis.

Ahora bien, en estos lugares de la marginación se alcanza la felicidad. Se trata de la vida feliz que pueden conceder divinidades como Deméter en la vida de ultratumba, como cuando el *Himno homérico*, 480, se refiere al destino final de los iniciados[11]. La misma referencia a la felicidad en relación con

8 A. L. T. Bergren, *The Fundamental Etymology of peîrar in Early Greek Poetry. A Study in the Interrelationship of Metrics, Linguistics and Poetics*, Nueva York, American Philological Association, 1975, p. 106.

9 Véase *infra*, pp. 193 y ss.

10 N. J. Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford, Clarendon Press, 1974, *ad* 480.

11 P. Lévêque, *Bêtes, dieux et hommes. L'imaginaire des premières religions*, París, Messidor, 1985, p. 205.

Eleusis aparece en Píndaro, fragmento 121Bowra=137aSnell (trad. A. Ortega)[12]:

> ¡Feliz el que, después de haberlos visto, desciende a la tierra;
> feliz el que conoce el fin de la vida,
> y conoce el comienzo que otorgan los dioses!

Según Sófocles, fragmento 753Nauck=837Pearson-Radt, los demás sólo obtendrán males después de la muerte (trad. J. M.ª Lucas)[13]:

> ¡Tres veces felices serán aquellos de los mortales que tras haber observado estos misterios al Hades se encaminen. Pues sólo a éstos es posible allí vivir, mientras que a los demás disponer de todo tipo de desgracias!

En el mito de la Edades, son los héroes quienes, en los límites de la ecúmene, pueden conceder a los hombres la felicidad, al mismo tiempo que las divinidades ctónicas. El *enagismós* se celebra en honor de los dioses ctónicos y de los héroes, en la *eschára*, o fosa para el sacrificio, como la que existe en Eleusis, donde se celebran los rituales más representativos de la integración en los márgenes. Espacialmente se refiere a los lugares de los límites, a los cultos extraurbanos. La marginación se convierte en vehículo de integración.

La victoria de Zeus es objeto del reconocimiento en *Teogonía,* 503-506, por aquellos que han sido objeto de sus evergesias, que vienen a ser los que anteriormente habían sido vencidos por su padre. Éstos muestran su *cháris* y son los que

12 Madrid, Gredos, 1984.
13 Madrid, Gredos, 1983.

le proporcionan los instrumentos por los que puede gobernar como rey, *anássei*, como *ánax*, es decir, como señor de raigambre homérica, sobre mortales e inmortales. La realeza se afirma gracias a la colaboración de los excluidos dentro de los conflictos internos de la comunidad, agradecidos por sus beneficios a los poderosos, capaces de acceder a dicha realeza, que puede identificarse con la de Zeus; podría decirse que lo mismo ocurre en los orígenes de la *pólis*, momento en que la religión desempeña el mismo papel. La exclusión desempeña un papel positivo en la formación de las estructuras jerárquicas, justificadas en la capacidad del *ánax* de acometer acciones evergéticas con los marginados.

Éste es el mundo en que vive Hesíodo. El poeta recibe un trípode, uno de los premios propuestos por los hijos del héroe por participar en el certamen en Eubea en honor de Anfidamante y lo dedica a las Musas (*Trabajos*, 654-659). En los santuarios de las Musas, como el del Helicón, se celebran cultos relacionados con la reproducción[14], pero ellas representan también la adecuación a la realeza, como promotoras y cantoras de Zeus y como patronas de los aedos. Éstos son a los reyes lo que las Musas a Zeus. Por las Musas existen los aedos como por Zeus los reyes (*Teogonía*, 94-97). Como divinidades femeninas de las fuentes y las montañas, las Musas han pasado a representar la integración en la realeza y la adecuación de los aedos a su nueva función como cantores del poder. Las Musas están presentes en principio en los lugares de la trashumancia de los pastos de verano, donde los hombres se encuentran con los dioses[15]; son zonas marginales

14 D. Plácido, «La integración de espacios sacros y las tradiciones míticas en los orígenes del arcaísmo», en M. Morfakidis, M. Alganza, eds., *La religión en el mundo griego, de la antigüedad a la Grecia moderna*, Universidad de Granada, 1997, pp. 31-36.

15 R. Buxton, *Imaginary Greece. The Contexts of Mythology*, Cambridge University Press, 1994, p. 82.

alejadas de la ciudad y del territorio de la *pólis*, del *ásty* o incluso de las *kômai*, lugares altos ajenos a los espacios habitados y cultivados, situados en el *óros*, en la montaña. El santuario de las Musas se encontraba a unos 6 km al oeste de Tespis en el valle de las Musas, probable localización de Ascra, donde se había asentado la familia del poeta (*Trabajos*, 640). Allí tuvo lugar el sacrificio de Lino (Pausanias IX 29, 6), niño que había sido criado por pastores. El pastoreo se practica en las zonas marginales, en las *eschatiaí*, pero también es un lugar *zátheon* (*Teogonía*, 6), «divino»[16], por ello no es salvaje. Según Pausanias, IX 28, 1-4, por el contrario, es un lugar cercano al escenario de la Edad de Oro. El mundo marginal de los pastores reúne las condiciones para convertirse en escenario de la civilización, de la Edad de Oro, donde se salvan los excluidos. Pero precisamente por la eficacia integradora de su función, las Musas pasan a convertirse en instrumentos del poder, como modo de integrar en la subordinación, como hacen Zeus y los reyes.

Así pues, Hesíodo, desde las tierras marginales de Beocia, se integra en el culto heroico, precisamente en la isla de Eubea, donde los enterramientos aparecen también como vehículos de salvación. Es lo que ocurre con las tumbas de los héroes, identificadas como lugar de cohesión de las comunidades a través de los sacrificios y de las comidas rituales. Son los instrumentos de la integración, como ocurre en la famosa tumba heroica de Lefkandí. Los actos rituales de la integración se relacionan muy frecuentemente con la muerte[17]. En la tumba heroica de Lefkandí se celebran comidas fune-

16 M. Rocchi, «Le mont Hélicon: un espace mythique», en A. Hurst, A. Schachter, eds., *La montagne des muses*, Ginebra, Droz, 1996, pp. 15-25.

17 J. Pakkanen, P. Pakkanen, «The Tomb Building at Lefkandi: Some Methodological Reflections in its Plan and Function», *ABSA*, 95, 2000, pp. 239-252, pp. 250-251.

rarias e intercambios de bienes[18], rituales funerarios y actos de solidaridad, en muchas ocasiones en forma de redistribución por parte del jefe, identificado en general con el héroe allí enterrado a través de las genealogías. En realidad, muchos lugares de la integración son originariamente viviendas del jefe[19], que sirven para reunir las clientelas y ponerlas al servicio del poderoso, como hizo Zeus con los Centímanos. Debido al proceso dinámico de creación de formaciones jerárquicas, que se lleva a cabo de modo contradictorio, entre la resistencia y la adaptación, aparece la dificultad para distinguir en ocasiones el culto heroico del de las divinidades ctónicas[20]. Los mecanismos del poder permiten convertir en subordinadas las realidades que se han desarrollado como expresión de grupos autónomos, preocupados por sus propios problemas de supervivencia. El instrumento de integración de la comunidad en torno a la divinidad que en principio representa sus intereses, relacionada con sus preocupaciones por la producción, aparece ahora incorporado por quien, en el proceso de creación de diferencias jerárquicas, se constituye en representante de esa misma comunidad gracias a su capacidad para la redistribución de la producción. La integración comunitaria se realiza en torno a su persona o su linaje. La comida en común aparece como el resultado de la acción benefactora del príncipe.

Los *peírata*, los extremos de la tierra, se relacionan frecuentemente con el Océano. Allí se encuentran los *mêla, panchrýsea*, «manzanas completamente de oro», en *Teogonía*, 335, rela-

18 C. M. Antonaccio, «Lefkandi and Homer», O. Anderen, M. Dickie, *Homer's World. Fiction, Tradition, Reality. Bergen Papers from the Norwegian Institute at Athens*, 3, 1995, pp. 3-27, en pp. 13-16.

19 A. J. Mazarakis Ainian, *From Ruler's Dwellings to Temples. Architecture, Religion and Society in Early Iron Age Greece (1100-700 B.C.)*, Jonsered, Aströms, 1997.

20 A. J. Mazarakis Ainian, «Reflections on Hero Cults in Early Iron Age Greece», R. Hägg, ed., *Ancient Greek Hero Cult*, Estocolmo, Aströms, 1999, pp. 9-36, en p. 11.

cionados con la serpiente Ceto que, unida a Forcis, engendró al terrible reptil que los guardaba; éstos son los frutos que busca el héroe como objetivo de su viaje iniciático, que se convierte así en un viaje por el mundo de los simbolismos ctónicos, papel privilegiado de los reptiles en los mitos originarios. En el verso 518, los *peírata gaíes* se relacionan con las Hespérides, igualmente vinculadas al proceso de iniciación en el mito heracleo; en *Ilíada*, XIV 200-202, Hera se refiere a los *peírata gaíes*, como el lugar donde la criaron Océano y Tetis en su infancia; allí permanece también Titono mientras conserva la juventud, en el *Himno a Afrodita*, 227; en *Odisea*, IV 563, allí se encuentra la llanura Elisia donde Menelao alcanzará la inmortalidad y la felicidad. Es el lugar de la muerte, de los cultos relacionados con la vida de ultratumba y donde se colocan las tumbas de los héroes. Los lugares de la exclusión se presentan así al mismo tiempo como lugares de la felicidad en la vida de ultratumba, como ocurre con los cultos marginales relacionados con los rituales mistéricos.

Crono reinaría sobre héroes en tierras lejanas como ha reinado en un lejano pasado, antes de la victoria de Zeus. Después de ésta, en la época de los héroes, muchas cabezas de dichos héroes iban a ir a Hades como consecuencia de los conflictos derivados de la boda de Menelao con Helena (ver *Catálogo*, frg. 204, 118-119). Como se ha dicho de los héroes de Troya en *Trabajos*, 162-165, los héroes en general van al mundo de ultratumba. Se propone que perezcan las almas de los semidioses (*Catálogo*, frg. 204, 100). Los héroes desempeñan por tanto un papel próximo a las divinidades ctónicas, precisamente porque en el mito se identifican también con el mundo de ultratumba y con los espacios limítrofes.

Peîrar es el modo de definir el extremo físico de la tierra; puede ser el confín de una tierra concreta, como la tierra del Cíclope en *Odisea*, IX 284, cuando el héroe cuenta cómo su

nave fue arrojada por Posidón sobre las rocas de los confines de la misma[21]. La metáfora alude desde luego a las fronteras con el mundo de la barbarie representado por Polifemo y, consecuentemente, con el mundo de Posidón. Las costas son desde luego equivalentes a los espacios limítrofes y por ello reciben una denominación paralela a la de los límites de la tierra. En consecuencia, el Posidón que remontaría sus orígenes a la micénica Pilos, derrotado frecuentemente en sus aspiraciones a patrocinar las *póleis* en sus orígenes institucionales, frente a las divinidades de la familia de Zeus, Hera o Atenea, aparece también como padre de personajes de rasgos ctónicos enfrentados a los héroes protegidos por los olímpicos, que han consumado su integración en un largo proceso iniciático, como Heracles y Odiseo. Por otro lado, su campo de acción se traslada al mar, el espacio marginal por antonomasia. Santuarios marginales serán específicamente los dedicados a Ártemis, en las prácticas de iniciación femenina, en Braurón o en Muniquia, en los límites marítimos de Ática. Se opera así, en la *Odisea*, la metáfora que compara el espacio político con la ecúmene[22]. En definitiva, es la metáfora predominante en toda la referencia a los espacios extremos, donde se sitúan los marginales, cuyo papel y funciones importan más en la ciudad que en el mundo conocido en su conjunto. Lo que se impone como eje de la integración y de la exclusión es el marco ideológico representado por la ciudad.

El *Peîrar* del Océano se relaciona con Hera, en *Ilíada*, XIV 200-204, cuando ésta pretende engañar a Afrodita para que le proporcione los dones de la seducción con el fin de atraerse a su esposo, pero dice que pretende reconciliar a

21 A. L. T. Bergren, *The Fundamental Etymology of peîrar in Early Greek Poetry. A Study in the Interrelationship of Metrics, Linguistics and Poetics*, Nueva York, American Philological Association, 1975, p. 23.

22 Véase *infra*, pp. 193 y ss.

Océano y Tetis, que la habían acogido allí de manos de Rea cuando Zeus apartó lejos de la tierra a Crono; en 301-303, la diosa le repite al mismo Zeus sus intenciones de viajar a ver a Océano y a Tetis, pero de modo significativo omite la referencia al alejamiento de Crono[23]. En *Ilíada*, VIII 477-483, cuando Zeus se dirige a Hera, le menciona el citado viaje a los *peírata gaíes kaì póntoio*, donde están Jápeto y Crono. Jápeto es también un Titán, que se casó con Clímene, hija de Océano y Tetis y padre de Atlante, situado en los extremos del Océano, de Menecio, hundido en el Tártaro por Zeus, y de Epimeteo y Prometeo, cuyas conflictivas relaciones con los olímpicos son bien conocidas. También se refiere Zeus al Tártaro (v. 481); es el lugar donde la luz del sol se hundió en el Océano. Zeus se está dirigiendo a Hera[24], que ya ha mencionado su propia crianza junto a Océano y Tetis. Hera misma es en las ciudades de Argos y de Samos una divinidad que recibe culto en los límites, donde se marcan las fronteras de los territorios cívicos. En Argos representa los rituales de integración, frente a Posidón, que ha quedado excluido. El santuario se sitúa en el espacio donde se hallaba la *thólos* que se define en la época oscura como tumba heroica.

Bergren estudia otros valores relacionados con límites y definiciones; por ejemplo, en *Odisea*, 288-290, los límites entre tierra y mar, al llegar a la tierra de los feacios, en cierto modo marcan el resto de los significados[25], en este caso el de los límites de la fortuna, pues el mismo límite geográfico marca el límite de las desdichas del héroe, señalado como *peîrar*. Las fuentes y los límites aparecen en *Teogonía*, 738 (*pegaì kaì peírata*), igual que en 809, relacionados con el Tártaro. Son

23 R. Janko, *The Iliad: a Commentary*, General Editor G. S. Kirk, Volume IV: Books 13-16, Cambridge University Press, 1992, p. 200.

24 Bergren, *op. cit.*, p. 25.

25 Bergren, *op. cit.*, *pp.* 57, 165.

los espacios extremos donde se sitúan las fuentes que se relacionan habitualmente con el mundo de los pastores, lo que con tanta frecuencia los convierten en espacios sacros, del reposo pastoril y de la unión sexual, de la marginación y del placer. Por ello también pretende Hera reconciliar a Océano y Tetis y ella misma relaciona el viaje al extremo con la seducción de Zeus. Como en los santuarios ctónicos, también el mundo heroico de los límites se relaciona con las prácticas de la reproducción y del placer.

Jápeto es el único Titán que está en el Tártaro con Crono, en *Ilíada,* VIII 478-481[26]. Los Titanes luchan desde el monte Otris contra los Olímpicos, que bajo la conducción de Zeus combaten desde el monte Olimpo (*Teogonía,* 383-408; 633-634), con la ayuda de *Krátos* y *Bíe*, el poder y la fuerza, es decir, contra los mismos hijos de Crono, que se definen como *theoì dotêres eáon,* donadores de bienes, de *eús*. Polido, 837*PMG*, relaciona a Perseo con el mundo de los Titanes, con lo que, una vez más, se relaciona al héroe iniciático con el mundo de los excluidos. Va a la caza de Medusa, ser monstruoso como los que sirven de piedra de toque a las pruebas por las que acceder a la integración. Perseo aparece con la cabeza de la Gorgona, en el ambiente de Atlante, del monte Atlas y sus pastos. El héroe vuelve así a relacionarse con el mundo marginal. En general, los Titanes se relacionan en el Tártaro con Crono[27].

La leyenda cretense de Crono, narrada por Diodoro, V 66, 4-6, ofrece asimismo aspectos de interés en la comprensión de los procesos de integración y exclusión. Es rey por ser el mayor de los Titanes, representa la justicia y la vida civilizada; ejerce el poder, *dynasteûsai,* sobre todo hacia *hespéran,* occidente, el mundo de la colonización. En su honor se

26 T. Gantz, *Early Greek Myth. A Guide to the Literary and Artistic Sources*, Baltimore-Londres, The Johns Hopkins University Press, 1993, p. 40.

27 Gantz, *op. cit.*, pp. 45-46.

celebran fiestas y sacrificios entre romanos y cartagineses; de este modo consiguen *makárion bíon*, la misma vida feliz de los héroes, lo que el autor refleja con una cita de Hesíodo, *Trabajos*, 111-120, en que se refiere a la Edad de Oro. El reino de Crono proporciona la felicidad, la *eudaimonía.*

Crono es en consecuencia señor de Sicilia, Libia e Italia, según el mismo Diodoro, III 61, 3, y Dionisio de Halicarnaso, I 36. Es un dios vencido, pero colonizador. En ello se refleja el carácter de la colonización como fenómeno contradictorio, donde los marginados pueden hallar la felicidad, pero también la muerte, la aproximación al ocaso, donde viven determinados monstruos relacionados con el mundo de ultratumba. En este sentido, la colonización occidental es por razones geográficas más adecuada para el desarrollo del mito de la marginación. Son así frecuentes los sitios que se llaman Cronia en los lugares extremos, sobre todo en Occidente, incluida Gades. Italia aparece en esos mitos como autosuficiente y feliz. Los lugares de occidente se definen como lugares de integración, en los límites, donde nace también la exclusión.

También el Occidente es protagonista en la oda de Píndaro, *Olímpica,* II 70-77, en la que Zeus se dirige hacia el ocaso, hasta la torre de Crono, y allí está *makáron nâson*, la isla de los Bienaventurados, donde las Oceánides otorgan las coronas, de acuerdo con los rectos consejos de Radamantis, a quien tiene como compañero el *mégas patér*, esposo de Rea. Entre los bienaventurados se citan Peleo, Cadmo, Aquiles (78-80), es decir, los héroes de la tradición épica, según Píndaro, *Olímpica*, II 76-77. Crono se encuentra pues en la isla de Bienaventurados[28].

En *Odisea*, VII 323-324, según cuenta Alcínoo, algunos feacios fueron a llevar a Radamantis a Eubea, a ver a Ticio,

28 Gantz, *op. cit.*, p. 47.

hijo de Gea. Radamantis era un personaje del mundo subterráneo, hijo de Zeus y de Europa, hermano de Minos, perteneciente por tanto a las genealogías marginales entre los descendientes de Zeus (*Ilíada*, XIV 321-322). Pausanias, VIII 53, 3, lo hace hijo de Hefesto y se refiere a su papel en la vida de los Bienaventurados en los Campos Elisios. Se define como una figura protectora de los muertos y presente en la vida de ultratumba. Por su parte, Ticio era torturado en el Hades, donde lo vio Odiseo (*Odisea*, XI 576-581), por su agresión a Leto cuando se dirigía a Pito en la amplia Panopeo, en la Fócide. Según Apolodoro (III 1, 2), Radamantis había tenido que huir a Beocia, donde se casó con Alcmena. El mismo autor (II 4, 11) dice que eso había ocurrido después de la muerte de Anfitrión y que había vivido como exiliado en Ocaleas. Plutarco, *Vida de Lisandro*, 28, 9, dice que la tumba se encontraba en Haliarto, donde los espartanos habían excavado en la época de la ocupación de la Cadmea, según el mismo Plutarco, *Moralia*, 578A= *De Genio Socratis*, 5; según Pausanias, VII 3, 7, los eretrios cuentan que llegaron allí desde Creta con Eritro, hijo de Radamantis, como *oikistés*, como fundador. La isla, de gran actividad en el proceso colonial en lo que se refiere a viajes a Occidente, fundamenta su tradición en el cretense Radamantis, que asentará sus actividades en esa región, vinculadas al mundo de los muertos.

También las acciones de Heracles en occidente se ponen habitualmente en relación con los muertos[29]. Odiseo va del mismo modo a occidente y se encuentra con Circe en los límites. La divinidad de la liminalidad o la marginalidad, representada como divinidad ctónica y de la naturaleza, es el punto de referencia de las hazañas del héroe, por la que

29 C. Jourdain-Annequin, *Héraclès aux portes du soir*, París, Les Belles Lettres, 1989.

supera las pruebas que lo llevan a la integración[30]. El mundo marginal representa el eje de los caminos de ida y vuelta en la integración. Los héroes se van a los extremos en la definición de su funcionalidad social.

En Atenas se celebraban las fiestas de Crono. En ellas se ponen de relieve algunas de las facetas ctónicas que se han visto en sus representaciones míticas. Según Pausanias, I 18, 7, en un períbolo, está el *naós*, el templo de Crono y de Rea, en el espacio sacro, *témenos*, de Gea Olimpia, cerca de Zeus Olímpico en el Iliso, con un *édaphos* para el agua de Deucalión, donde arrojan harina mezclada con miel, ofrenda propia de las divinidades de la fecundidad. En Macrobio, I 10, 22 (=Filócoro, *FGH*328F97), se mencionan las fiestas de Ops y Saturno, *pro Iove terraque, honores seruorum*. Se trata por tanto de una forma de inversión primitiva, que se atribuye a una tradición pelásgica[31], identificada con las fiestas Cronias, celebradas antes del año nuevo.

Crono aparece en la *Teogonía* como el eje del cambio de la situación, entre Titanes y Olímpicos, pero es también, en los *Trabajos y días*, quien acoge a los héroes en las regiones de la marginalidad, tras haber sido excluido él mismo, apartado por Zeus hacia occidente. De este modo, occidente se define como el lugar de la exclusión. Ahora bien, los procesos por los que se organiza la sociedad de la *pólis* arcaica revisten una extremada complejidad y la exclusión va acompañada de procesos de integración, que se llevan a cabo en general a base de crear redes de dependencia que permiten la reintegración de los excluidos. Los desposeídos aparecen luego formando parte de las redes clientelares encabezadas por los poderosos que controlan la

30 N. Marinatos, «Circe and Liminality. Ritual Background and Narrative Structure», O. Andersen, M. Dickie, *Homer's World. Fiction, Tradition, Reality. Bergen Papers from the Norwegian Institute at Athens*, 3, 1995, pp. 133-140.

31 K. Dowden, *The Uses of Greek Mythology*, Londres-Nueva York, Routledge, 1992.

comunidad y los vehículos para su formación. De este modo, el mundo mítico, organizado en el imaginario de modo paralelo a la formación de la ciudad, contiene un auténtico panorama de situaciones en que cada personalidad se introduce por diversos caminos en las entidades integradas. La literatura mítica en general refleja dicha estructuración, presente en las alusiones homéricas a Crono o Tártaro, o incluso a Hefesto. También se refleja en las odas pindáricas, que resaltan el protagonismo de los poderosos en el mundo real y en el mundo mítico, sobre el apoyo del complejo social del conjunto de los mencionados. Pero, posiblemente, es en el mito de las Edades de Hesíodo, que pretende reproducir el proceso formativo de las comunidades, entre dioses y humanos, donde las alusiones a ello son más patentes. La sucesión de nacimientos jerarquizados y sus modos de proceder a la integración en el conjunto, sobre todo a través de las relaciones con los dioses, hace que los seres de las sucesivas edades vayan configurando un panorama representativo de las organizaciones jerárquicas que componían una sociedad clientelar. La integración y la exclusión pasan en ésta siempre por el establecimiento de relaciones donde se reconoce la superioridad de los protectores, que en diversos planos son los dioses y los *basileîs*.

Por ello el mundo mítico de los griegos ofrece un panorama tan rico y bien articulado y, al mismo tiempo, tan dinámico. Integración y exclusión constituyen los elementos vivos por los que se distinguen los héroes y las divinidades ctónicas de los olímpicos, aunque siempre, por esa misma dinámica, sea posible clasificar los casos concretos sobre diferentes parámetros según circunstancias concretas, que permiten la ambigüedad de casos como el de Dioniso o Ártemis, o el de los héroes que terminan convertidos en dioses, como los mortales pueden transformarse en héroes.

II. La Grecia clásica

Desde los primeros siglos de la historia de Grecia como proceso operado principalmente en el ámbito de la ciudad, es decir, desde los siglos intermedios del primer milenio a.C., el desarrollo de los conocimientos científicos estuvo relacionado con la observación de los factores astronómicos que determinan las pautas temporales. Muchos de estos conocimientos son tributarios de las concepciones que sobre el mismo tema se desarrollan previamente en el Próximo Oriente Asiático y en Egipto, pero la peculiaridad aparece al tener en cuenta las relaciones que en Grecia estos conocimientos establecen con la vida de la ciudad, de la *pólis*, es decir, de la política. Tanto en el plano religioso como en el cívico, las estaciones ejercen un fuerte protagonismo, que se proyecta incluso en la historia de la Guerra del Peloponeso que escribió Tucídides, dado que son los veranos e inviernos consecutivos los que marcan la pauta de los acontecimientos bélicos tanto como de los políticos. Antes del siglo V, para la organización del calendario, los conocimientos astronómicos obligaban a realizar intercalaciones que adecuaran las formas basadas en la percepción de los ciclos lunares con las derivadas de los ciclos solares, en un proceso en que éstos se imponían hasta el punto de llegar a prescindir de aquéllos en lo que a la organización de la vida política se refiere. Así, en Atenas, tras las reformas de Clístenes, se establece un calendario pritánico en que sólo cuenta el año solar, compuesto de diez meses o pritanías, organizados de modo completamente ajeno a los ciclos lunares, pues la pritanía era simplemente el período en que una tribu ejercía sus funciones políticas de modo más directo. Ello quiere decir que las fiestas religiosas, que marcan el calendario de doce meses de base lunar, pasan a ocupar un espacio que afecta sólo al ámbito privado, no al

funcionamiento de las instituciones. Son precisamente las fiestas religiosas las que conservan más sólidamente las referencias a momentos cíclicos, al conmemorar constantemente un acontecimiento, cada vez que el tiempo gira sobre sí mismo. Sin embargo, también los conocimientos astronómicos contribuían a la percepción del tiempo cíclico, al insistir sobre los movimientos circulares de los astros, tras descubrir las regularidades de la oblicuidad de la eclíptica, de los solsticios y de los equinoccios[32]. Por ello, las primeras mediciones del tiempo se concebían en términos cíclicos. Pero los calendarios cívicos tendían a funcionar de manera independiente. Los días de cada mes pritánico se designaban sucesivamente por ordinales.

Sin embargo, resulta evidente la necesidad de distinguir la percepción astronómica del tiempo de la percepción subjetiva del paso del tiempo. Ésta se halla sometida, no sólo a la reflexión filosófica, sino a las condiciones históricas de cada época, las que permiten las variadas experiencias temporales[33]. En cada situación, en el plano de las civilizaciones, la percepción del tiempo ofrece modalidades diferentes. La conciencia del tiempo de las sociedades occidentales contemporáneas impide en ocasiones asimilar las distintas formas en que en el pasado tal percepción ha tenido lugar[34].

La falta de conciencia de los cambios a lo largo del tiempo unida a la percepción exclusiva de la sucesión de las horas del día y de la noche o de las estaciones favorece la concepción cíclica del tiempo, donde el acontecimiento final representado por la muerte se interpreta como parte de ese ciclo,

32 A. E. Samuel, *Greek and Roman Chronology. Calendars and Years in Classical Antiquity*, Múnich, Beck, 1972, p. 24.

33 D. Janicaud, *Kronos. Pour l'intelligence du partage temporel*, París, Grasset, 1997.

34 G. J. Whitrow, *El tiempo en la Historia. La evolución de nuestro sentido del tiempo y de nuestra perspectiva temporal*, Barcelona, Crítica, 1990, p. 33.

como etapa en el comienzo de una nueva vida, por lo que se explican las similitudes presentes en las creencias correspondientes entre los rituales de muerte y de nacimiento, así como la perduración en determinadas creencias de la identidad de la muerte con el nacimiento. Ello está en la base del pensamiento órfico entre lo griegos, que tanta proyección tuvo en escuelas filosóficas que racionalizaban dichas creencias, como el pitagorismo o el platonismo. Las prácticas agrarias, vinculadas a los ciclos estacionales, permiten la adaptación fácil de las primitivas creencias a los intereses presentes, de modo que así se fortalecen dichas creencias como modos de mostrar las expectativas espirituales y materiales de manera indistinta. De ahí la importancia de los rituales de renovación cíclica presentes en la mayoría de las liturgias. La regulación del año agrícola es el propósito del poema hesiódico sobre *Los Trabajos y los Días*. Pero también, en un plano mítico, en *Teogonía*, 38, el poeta atribuye a las musas la capacidad de hablar sobre el presente, el futuro y el pasado, la inteligibilidad básica del *partage* de un tiempo lineal. Por ello, da la impresión de que en la misma civilización griega aparecen elementos suficientes para considerar que no dominaba una única forma de percibir el paso del tiempo. La corriente orficopitagórica, en la que está presente la idea del eterno retorno[35], derivada de la adecuación de los ciclos agrarios a la vida humana particular y colectiva, representa sólo una parte de la realidad. Por otro lado, entre los movimientos intelectuales arcaicos, están también los filósofos jónicos, algunos de los cuales remontan sus preocupaciones a los orígenes, a los inicios de los tiempos, al *arché*.

Existe, sin embargo, una tradición historiográfica y antropológica que considera que el tiempo histórico sólo se per-

35 M. Eliade, *El mito del eterno retorno*, Buenos Aires-Barcelona, Emecé, 1968.

cibe a partir del tiempo lineal escatológico cristiano, heredado del judaísmo. Se ha puesto de manifiesto que existe cierta verdad en la percepción de la circularidad del tiempo entre los griegos[36], pero también que desde los primeros tiempos tal imagen corresponde a corrientes específicas del pensamiento. Los griegos carecen de la imagen de un *continuum* que avanza desde los orígenes de los tiempos, como tienen los hebreos[37], pero sí establecen un tiempo histórico laico, según se verá. Seguramente, la única alternativa a la circularidad de los tiempos, tal como aparece en una percepción primitiva, no se encuentra en la concepción de un tiempo unitario que se dirija hacia un final preestablecido y revelado.

Por otra parte, la narración histórica, tal como hoy se entiende, sólo nace en el siglo XIX. Sólo el desarrollo del capitalismo maduro[38] permite el nacimiento de una concepción del tiempo histórico como la que dio lugar a la aparición del positivismo en esa misma época. Pero para las épocas anteriores no todo puede reducirse a una dicotomía donde en el pensamiento griego siempre resulta presente la idea circular del tiempo, frente a la linealidad judía, aunque tampoco aquí el proceso tiene siempre ese sentido que marca la distancia comprendida entre el principio y el final de los tiempos. Tal disyuntiva responde a una concepción simplista elaborada sobre la idea de los bloques representados por las civilizaciones contrapuestas. Lo que ocurre en el judeocristianismo dominante a partir del final del mundo antiguo no es sólo que haya una linealidad temporal, sino que se impone la idea de dirección hacia un final de la historia, teleológica, que

36 F. Chatelet, *La naissance de l'histoire. La formation de la pensée historienne en Grèce*, París, Éditions de Minuit, 1962, p. 25.

37 M. I. Finley, «Mito, memoria e historia», en *Uso y abuso de la historia*, Barcelona, Crítica, 1977, 11-44, p. 32.

38 E. P. Thompson, *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Barcelona, Crítica, 1979, pp. 239-293.

se vería rota en los tiempos modernos gracias a la Ilustración, que es precisamente la que recupera el pensamiento clásico.

Para Mircea Eliade[39], la tendencia a reproducir los arquetipos responde sobre todo a la mentalidad primitiva, sin connotaciones específicas de ninguna civilización ni, por supuesto, de ninguna etnia. Tal concepción se encuentra también en la revelación monoteísta de los judíos, a través de la regeneración cósmica al final de los tiempos[40], a pesar de que la revelación represente un momento limitado en el tiempo.

En esta línea, es fundamental tener en cuenta la existencia de corrientes contrapuestas en el pensamiento griego, que afectan incluso a la concepción del tiempo. El clasicismo no puede seguir observándose como un fenómeno monolítico capaz de emitir modelos para el resto de la humanidad en su largo recorrido histórico. Por el contrario, su característica más destacada, frente al resto de las civilizaciones, habría sido precisamente la de haber puesto de relieve y haber hecho patente el carácter conflictivo y contradictorio de las sociedades, lo que hizo necesaria la aparición de fuertes debates ideológicos, donde desempeña un importante papel la tendencia conservadora a imponer la regularidad, tan eficaz como para haber moldeado una imagen que se ha llegado a convertir en paradigmática.

Dentro de este ambiente, el pensamiento histórico sólo se hace posible como fenómeno del siglo V, cuando las circunstancias de una ciudad, Atenas, favorecen el desarrollo de una conciencia capaz de percibir los cambios a través del tiempo. En cualquier caso, tal pensamiento crece en conflicto con un pensamiento donde predomina el mito, pero también está al mismo tiempo inmerso en él. Ni siquiera el pensamiento histórico se ve libre de lo que la cultura tiene de reproduc-

39 M. Eliade, *El mito del eterno retorno*, Buenos Aires-Barcelona, Emecé, 1968.
40 Eliade, *op. cit.*, p. 106.

ción de gestos perennes en el mito y en el rito. Por ello, en la misma Atenas del siglo V, la concepción histórica del tiempo convive con concepciones antagónicas, que se reflejarán en los contrastes entre la visión de Tucídides y la de Jenofonte, éste último inmerso en la corriente representada por el platonismo como heredero del pitagorismo. La concepción histórica de Heródoto y Tucídides es en gran medida un fenómeno peculiar, como lo es el pensamiento de los sofistas en relación con la convivencia en la comunidad política.

Lo histórico como problema y como objetivo epistemológico nace de modo específico como consecuencia de las Guerras Médicas. Los griegos mismos vieron las narraciones anteriores como despliegues impregnados de mitos, que también continúan presentes en las que se califican como históricas. La cuestión estriba en determinar el papel que desempeñan en cada caso. Lo histórico como novedad se delimita por sus relaciones con el desarrollo de la política. El mito tiende a aparecer subordinado a los argumentos de tipo político que marcan la pauta. Aunque todavía Tucídides considera a Heródoto un historiador mítico, el protagonismo del proceso narrado en su *Historia* se halla en el enfrentamiento entre sistemas políticos. El antagonismo que constituye el eje temático de su narración se define en los sistemas políticos, entre la ciudad libre y el despotismo oriental. Ahora bien, junto a la historia de la guerra, la obra de Heródoto está formada por una densa serie de historias locales, historias de pueblos periféricos y de ciudades griegas. Los rasgos que caracterizan la historia local en éstas son los cambios políticos que han tenido lugar, por ejemplo, en Atenas (Heródoto, I 59-64)[41]. Cuando Creso quiso conocer la rea-

41 F. Chatelet, *La naissance de l'histoire. La formation de la pensée historienne en Grèce*, París, Éditions de Minuit, 1962, p. 63.

lidad ateniense, se encontró con que allí existía una tiranía, producto de un proceso histórico complejo en que se involucraban las fuerzas sociales de la ciudad, en que el resultado final responde a una lógica perfectamente comprensible en el plano histórico, como sucesión de diversas circunstancias. Luego (65-68), también la formación del sistema espartano se relata de modo cronológicamente coherente en sus diferentes etapas, a pesar de que el relato experimenta diferentes retrocesos en el tiempo, que hacen que pierda su coherencia.

Por ello, si puede admitirse la existencia de cierta idea de la circularidad del tiempo en algunas manifestaciones del pensamiento y de las mentalidades de las que caracterizan el mundo griego y, en cierta medida, le han creado una fama universal, en cambio, en la historiografía griega no hay constancia de que predominara una idea cíclica del desarrollo histórico, al menos desde que el género existe como tal. Que el desarrollo histórico que ofrece Heródoto no sea milenarista ni se dirija a un fin, rasgo que a veces se atribuye a la concepción judeocristiana como modo alternativo de percibir el tiempo, no quiere decir que responda a una concepción cíclica. No es posible plantear la teoría del tiempo como si sólo existieran esas dos alternativas, el milenarismo o el eterno retorno. En Heródoto no puede defenderse la interpretación de que hay ciclos temporales que marquen el proceso general[42]. Las guerras médicas tienen un significado único. Pero también lo tienen los acontecimientos que configuran la historia de cualquiera de las ciudades o pueblos tratados. En ese sentido tenía razón Aristóteles cuando en la *Poética* IX= 1451b5-11, consideraba la poesía más filosófica que la historia, porque ésta se ocupa de lo particular. Para los

42 A. Momigliano, «Time in Ancient Historiography», *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1969, en p. 25 = *History and Theory*, 6 (1966), pp. 1-23.

antiguos lo mítico y poético tiene un carácter más paradigmático y por ello los héroes de la épica reaparecen constantemente en la tragedia[43]. Los personajes históricos son en cambio únicos.

En Heródoto, el tiempo mítico queda al margen de las explicaciones históricas[44]. Por ello el pasado histórico para los griegos es más corto que para los egipcios, que integraban en su tradición histórica todas las genealogías. Tucídides no admira la antigüedad (VIII 97, 2), cuando trata de valorar un sistema político. Cuando se estableció el régimen de los Cinco Mil, «fue ahora la primera vez, al menos por cuanto se refiere a mi época, que los atenienses se gobernaron bastante bien»[45]. Los acontecimientos ocurren una sola vez y se valoran en su momento, tanto los de las grandes guerras como las vicisitudes políticas locales.

Heródoto

Lo histórico, y por tanto capaz de explicar el presente, se inicia para Heródoto en el tratamiento de figuras como Polícrates y Creso (I 6). Tras las referencias míticas, Creso fue el primero que emprendió una acción imperialista que condujo a la guerra. «El tal Creso fue, que nosotros sepamos, el primer bárbaro que sometió a algunos griegos, obligándoles al pago de tributo...»[46]. Las referencias míticas a los enfrentamientos entre oriente y occidente con motivo de los raptos de mujeres quedan relegadas a una introducción literaria. Polícrates aparece, por su parte, como el primero que pensó en el imperio

43 M. I. Finley, «Mito memoria e historia», en *Uso y abuso de la historia*, Barcelona, Crítica, 1977, 11-44, p. 15.
44 D. Plácido, «De Heródoto a Tucídides», *Gerión*, 4 (1986), pp. 17-46, en p. 38.
45 En este capítulo, las traducciones de Tucídides son de A. Guzmán.
46 En este capítulo, las traducciones de Heródoto se deben a C. Schrader.

marítimo, aparte de Minos (III 122)[47]. «En efecto, Polícrates fue, que sepamos, el primer griego –sin contar a Minos de Cnoso y a algún otro, si en realidad lo hubo, que detentara el dominio del mar con anterioridad a este último– que aspiró a conseguir la hegemonía marítima». Y el historiador marca la diferencia de manera explícita: «Es decir, en la llamada época humana, el primero fue Polícrates...». El proceso histórico relega el tiempo mítico, en que podían admitirse los procesos cíclicos. También se propone contar cómo llegan los persas a la hegemonía (I 95). «A partir de este punto, nuestro relato va a contar, por lo tanto, quién era el tal Ciro, que destruyó el imperio de Creso, y cómo los persas llegaron a adueñarse de Asia». El relato sucesivo se enmarca dentro de un conjunto de relaciones temporales bien definidas en la duración. La historia de Minos queda en cambio rechazada como parte de las talasocracias. Heródoto cuenta narraciones míticas, pero no las incluye como parte del proceso de explicación histórica. El interés por el tiempo queda patente desde el principio de la obra de Heródoto, en el *Proemio*, donde declara que escribe para evitar que, con el tiempo, los hechos humanos queden en el olvido[48]. Son históricas las acciones de los seres humanos frente a la atemporalidad del mito. Se trata de que no caiga en el olvido el pasado real. El proceso resulta paralelo al de la historización del héroe, cuando es el conjunto de los ciudadanos el que merece los honores que se conceden por la victoria. En el relato de Heródoto se opera el proceso de politización de la tradición heroica que da lugar a la aparición de la historia frente al mito, del mismo modo que el túmulo de Maratón significa la sustitución del héroe individual por el héroe colectivo representado por el conjunto de la ciudadanía.

47 Finley, *op. cit.*, p. 22.
48 F. Chatelet, *La naissance de l'histoire. La formation de la pensée historienne en Grèce*, París, Éditions de Minuit,1962, p. 28.

Por ello, para las acciones relacionadas con esa guerra política, se busca un encadenamiento temporal comprensible. La actitud de Creso en 546-547 se presenta como antecedente de un choque que se manifiesta como modo de comportamiento de los imperios, del lidio al persa, pero que se desarrollará hasta manifestarse como imperio ateniense. El desarrollo se hace desde el principio inteligible en el relato mismo. Todo lo que ocurre es nuevo, aunque se halle vinculado al pasado en su desarrollo lógico, no porque repita ningún tipo de acción que le sirva de modelo. La talasocracia minoica no sirve como precedente al situarse en un tiempo mítico ahistórico. En el tiempo histórico, en cambio, las decisiones humanas conllevan consecuencias trascendentes. Todo en la historia es nuevo después de las Guerras Médicas. El antes y el después quedan claramente definidos. A partir de ahora, la tendencia a la hegemonía que destruye el Imperio persa puede ser causa de la destrucción de Atenas, porque la victoria lleva al imperialismo que puede tener esas consecuencias, porque Atenas también se hace potencia esclavizadora, como lo era el Imperio persa[49]. Se revela así una especie de ley del proceso histórico[50], derivada de una situación nueva, que se desprende de la aparición de los imperialismos, fenómeno nuevo, que no repite situaciones en procesos cíclicos.

Para Heródoto, en efecto, nada se repite (I 32)[51]. «De la totalidad de los días...», dice Solón, «no hay uno solo que conlleve situaciones totalmente semejantes a las de otro día cualquiera». En las referencias al pasado, se trata más bien

49 D. Plácido, «La *douleía* en Heródoto: imperialismo persa y relaciones de dependencia», *Tês philíes táde dôra. Miscelánea léxica en memoria de Conchita Serrano (Manuales y Anejos de «Emerita»-XLI)*, Madrid, CSIC, 1999, pp. 681 y ss.

50 Chatelet, *op. cit.*, p. 94.

51 S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*. Roma, Laterza, 1974⁴, II 2, p. 415.

de los antecedentes del presente que pueden referirse a un pasado mítico, como los conflictos entre oriente y occidente que preceden a las Guerras Médicas. De este modo, las diferencias entre oriente y occidente adquieren un sentido perenne, que se remontan a la época mítica, aunque los imperialismos nacen en época histórica. Por tanto, si es cierto que hay concepciones cíclicas en el pensamiento griego, éstas son objeto de crítica al menos desde Demócrito[52]. En la concepción de este último, se insiste por el contrario en la imagen de la civilización como invención de los hombres y, por tanto, como algo nuevo, no sometido a ningún tipo de ciclo.

No es fácil, de todos modos, distinguir siempre en el pensamiento de los griegos entre «temps des dieux» y «temps des hommes», según la propuesta de Vidal-Naquet[53]. No se ha producido una transformación lineal tan nítida. En el desarrollo de la *pólis*, el tiempo mítico sigue estando presente en los rituales, como en los misterios eleusinios, donde se reproduce cíclicamente un proceso que se señala como pasado, pero realmente se revela como atemporal, sólo sometido a la ciclicidad estacional que justifica los rituales. La presencia de la historia mítica se manifiesta en relación con la representación de los rituales totémicos primitivos[54]. Su vigencia se revela especialmente activa en los festivales dramáticos, a pesar de que éstos se insertan plenamente en el mundo de la ciudad democrática. Se trata de un intento de pautar el tiempo sobre modelos primitivos, prestigiosos e ideológicamente eficaces, lo que se inserta dentro de una

52 P. Vidal-Naquet, «Temps des dieux et temps des hommes», *RHR*, 1960, pp. 55-80, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, París, Maspero,1981, pp. 69-94, en p. 80.

53 S. Mazzarino, *op. cit.*, II 2, pp. 458 y ss.

54 G. Thomson, *Aeschylus and Athens. A Study in the Social Origins of Drama*, Londres, Lawrence & Wishart, 1946.

determinada concepción de la realidad histórica, pues ambas concepciones, mítica e histórica, conviven en el mundo griego, como en Atenas conviven un calendario religioso y uno político. En ello se revela una vez más el carácter de la cultura griega como escenario de contradicciones enormemente vitalizadoras. La racionalidad democrática convive con la irracionalidad mítica, vigente en el mundo de los festivales y rituales. La ciudad democrática hace uso del arcaísmo a favor de su propia supervivencia[55].

Tucídides

Para Tucídides, en cambio, lo mítico sirve para explicar el presente de modo analógico. El presente está integrado en el *continuum* de los acontecimientos del pasado. Heródoto busca causas en el pasado remoto, para explicar las diferencias entre oriente y occidente. Para Tucídides el pasado remoto tiene más bien valor como referencia analógica. No es que la historia se repita, es que siempre están presentes los mismos factores, que reaparecen sobre todo en las guerras. Las motivaciones humanas coinciden en el tiempo mítico y en el tiempo histórico, como ocurre con el imperialismo, minoico o ateniense. Las guerras producen los mismos efectos, que revelan la naturaleza humana. Ahora bien, el acontecimiento de la Guerra del Peloponeso es en sí único. Ello es perfectamente compatible con la conciencia de que el presente es resultado del pasado[56]. Por eso el pasado sirve para explicar el presente, no porque en la guerra se reproduzca el

55 D. Plácido, «Los usos del arcaísmo en la ciudad democrática», *Homenaje al Profesor Montenegro. Estudios de Historia Antigua*, Universidad de Valladolid, 1999, pp. 75-85.

56 F. Chatelet, *La naissance de l'histoire. La formation de la pensée historienne en Grèce*, París, Éditions de Minuit, 1962, p. 104.

pasado, sino porque es su resultado. En cierto modo, Tucídides puede definirse en términos modernos como un evolucionista[57]. Ello explica que algún autor contemporáneo se sienta sorprendido por la modernidad de Tucídides[58]. A este propósito Janicaud comenta que «es indudable que los griegos son los inventores de la historia en el sentido en que la entendemos nosotros, lo que supone la aparición de una conciencia cronológica, el surgimiento de Chronos».

La Pentecontecia sirve por ello para explicar la *alethestáte próphasis*[59]. La verdadera causa de la guerra se halla en el proceso histórico que condujo a que los griegos cobraran miedo al imperialismo ateniense. La idea evolutiva a más largo plazo aparece claramente en los capítulos dedicados a la Arqueología en la obra de Tucídides, donde los seres humanos se organizan a partir de un estado primitivo, sin necesidad de participación divina, como también ocurre en Demócrito (*DK*68B5, 3). El desarrollo del hombre se produce a causa de su propia relación con la naturaleza. La introducción del tiempo como factor de desarrollo va unida a las líneas de pensamiento que prescinden del mito como tal factor. En cierta medida, una lógica sustituye a la otra. Por ello la concepción lineal va unida a las corrientes de pensamiento más vinculadas a la concepción progresiva de la ciudad y de sus estructuras de convivencia. De este modo, no resulta sorprendente que también sea claramente evolutivo el proceso señalado por Protágoras en el mito de Prometeo reproducido por Platón, en *Protágoras,* 321A, ss.[60]. El mito, como explica el mismo Protágoras, se presenta como una narración

57 V. Hunter, *Past and Process in Herodotus and Thucydides*, Princeton University Press, 1982, p. 102.
58 D. Janicaud, *Kronos. Pour l'intelligence du partage temporel*, París, Grasset, 1997, p. 247.
59 Chatelet, *op. cit.*, p. 113.
60 C. Castoriadis, *Sur le Politique de Platon*, París, Seuil, 1999, p. 120.

embellecida del razonamiento que también aparece en el diálogo. Aquí la forma mítica expone una evolución clara desde la incapacidad de convivencia de los hombres hasta la ciudad democrática[61].

El pasado, mítico o histórico, sirve, en la corriente ilustrada que se vincula al desarrollo de la ciudad democrática, para comprender el presente, mientras que Jenofonte, en la escuela socrática, busca modelos en el pasado[62], lo que representa el origen de una tradición moralizante que pervivirá en occidente a través de la anécdota y el panegírico como subgéneros de la historia. La temporalidad pierde así su sentido político[63]. Igual que Platón y después Isócrates, Jenofonte busca la solución a los problemas de la ciudad, no en el estudio de su racionalidad histórica, sino en el hombre providencial[64].

Tucídides, en cambio, define su obra como una posesión para siempre (I 22, 4). No se trata de que lo que él cuenta pueda repetirse de manera cíclica y por eso vaya a tener valor eterno para todas las épocas de la historia presente y futura. Se trata más bien de conseguir la conservación del pasado en la escritura de la historia, es decir, su presencia como pasado[65]. La naturaleza humana (III 82, 2) es la que realmente tiene valor como elemento de referencia, pues en determinados momentos se muestra en su auténtica crueldad, como tendencia al dominio del más fuerte.

> *Recayeron sobre las ciudades con motivo de las revueltas muchas y graves calamidades, como las que suceden y sucederán siempre, mientras la naturaleza humana siga siendo la misma, con violencia*

61 D. Plácido, «Protagoras et la société athénienne: le mythe de Prométhée», *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 10 (1984), pp. 161-178.
62 F. Chatelet, *op. cit.*, p. 304.
63 Chatelet, *op. cit.*, p. 312.
64 Chatelet, *op. cit.*, p. 362.
65 Chatelet, *op. cit.*, p. 28.

mayor o menor y cambiando de aspecto de acuerdo con las alteraciones que se presenten en cada circunstancia.

Se puede entender el valor de referencia analógica del pasado, por ejemplo en II 48, al referirse a la peste y las posibilidades de conocimiento de los casos futuros, y en el mencionado III 82, pero no como retorno del pasado[66], sino como rasgo que se muestra en los diferentes momentos históricos, con sus características bien distintas, en la sociedad homérica o minoica y en la ciudad democrática, que no es de ninguna manera el retorno de una realidad anterior. Como pensaba Montesquieu[67]: dado que los hombres han tenido en todo tiempo las mismas pasiones, aunque las ocasiones que provocan los grandes cambios varían, las causas son siempre las mismas. Se trata del establecimiento de referencias analógicas del comportamiento humano. Este aspecto lo vuelve a tomar la ilustración, como pensamiento contrario tanto al eterno retorno como al determinismo teleológico.

Ahora bien, en Tucídides todo el pasado es observado en clave de relaciones políticas[68]. Lo que se presenta como general no es lo mítico, sino lo humano (I 22, 4). Por eso la historia no puede ser *mythôdes*. El mito está fuera del tiempo. La historia se desarrolla en el tiempo. Pero precisamente es en el tiempo donde la victoria produce imperialismo, entre los persas y entre los atenienses. La política como elemento básico de la sociedad de la ciudad estado es el eje del desarrollo histórico inscrito en el tiempo. Por eso cree que la histo-

66 A. Momigliano, «Time in Ancient Historiography», *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1969, pp. 26-27.

67 Ch. de Montesquieu, Barón de Secondat, *Grandeza y decadencia de los romanos*, Madrid, Austral, 1942, capítulo 1.

68 D. Plácido, «De Heródoto a Tucídides», *Gerión*, 4 (1986), p. 39.

ria puede aclarar el modo de funcionamiento de las sociedades humanas en su peculiaridad. La característica de la Guerra del Peloponeso estriba en que en ella se ha puesto más claramente de manifiesto cuáles son los rasgos principales de la naturaleza humana, más que en ningún otro momento histórico, que por ello no se repite ni se repetirá. La Guerra del Peloponeso es un acontecimiento único, como eran las Guerras Médicas para Heródoto. Pero ese acontecimiento único reviste tal importancia que la comprensión de sus circunstancias sí puede enseñar algo sobre el modo de funcionamiento de las sociedades humanas en el pasado y en el futuro. La claridad buscada por Tucídides se refiere tanto al pasado como al futuro[69], porque piensa que los mismos condicionantes pueden funcionar en otros momentos. Pero se trata de una preocupación inserta en el mundo de la política temporal, no en el de los mitos atemporales. Heródoto y Tucídides se interrogan sobre el pasado porque están preocupados por el futuro de la comunidad política[70]. La diferencia entre la poesía y la historia no estriba tanto en la realidad o la irrealidad de los hechos pasados, como en el carácter paradigmático de la primera, que los atemporaliza, dentro de las narraciones míticas o poéticas, o en el carácter analógico de la segunda, dentro del tiempo político de la ciudad. El hecho histórico está en su puesto cronológico, mientras que el mito poético es intemporal.

69 T. F. Scanlon, «'The Clear True' in Thucydides 1.22.4», *Historia*, 51 (2002), pp. 131-148, en p. 132.
70 Chatelet, *op. cit.*, p. 275.

Pensamiento histórico laico frente a pensamiento paradigmático y teleología

Aunque desde luego es cierto que en la historiografía griega no hay una dirección escatológica, sí resulta claro que refleja posibilidades futuras, como en Tucídides I 10, 2, sobre las perspectivas del conocimiento de la realidad espartana en un futuro hipotético después de que la ciudad fuera destruida, o en Polibio, cuando reflexiona sobre el final de Roma[71]. En Polibio, sin embargo, la teoría de las constituciones que se suceden cíclicamente como tal no influye sobre su visión de las guerras[72]. El planteamiento teórico permanece en un plano diferente al plano narrativo. Hay por otra parte metáforas aisladas sobre la vuelta de los tiempos, como por ejemplo en Virgilio, *redeunt Saturnia regna*, pero no afectan a las interpretaciones históricas. La historia más bien proporciona ejemplos analógicos, no paradigmas de acontecimientos futuros. La historia supera al mito en ese aspecto.

Los antiguos no han sentido la necesidad de manifestarse acerca del contraste entre la concepción de un proceso cíclico y otro de tipo lineal[73]. La *palingenesía* pitagórica viene a ser una forma de expresión de las tradiciones procedentes del orfismo, pero con nuevas manifestaciones teóricas. Los ciclos se hallan en efecto presentes como elemento fundamental en el pitagorismo[74], sobre todo en la teoría de las reencarnaciones, como etapas de un proceso general. El tiempo cíclico estaría presente también en el pensamiento platónico, en gran parte también heredero del orfismo, sobre todo en el *Político* 269D-270A. Según

71 Mazzarino, *op. cit.*, II 2, pp. 413-414.
72 Momigliano, *op. cit.*, p. 28.
73 Mazzarino, *op. cit.*, II 2, p. 421
74 Mazzarino, *op. cit.*, II 2, p. 431.

Castoriadis[75], es Platón quien trata de eliminar del pensamiento griego la idea del ser como nacimiento y destrucción para imponer lo incorruptible. Se revelaría aquí el conflicto ideológico del platonismo en relación con las tradiciones materialistas y, en cierto modo, con la sofística. Con el mito de Crono, Platón trata de destruir la antropogonía de Demócrito, que debía de ser la dominante en el mundo intelectual del siglo V[76]. Platón se ha considerado en efecto el filósofo por excelencia de la «mentalidad primitiva»[77]. Con ello recupera también ciertos aspectos del pensamiento presocrático, como el de Anaximandro[78], cuando se refiere a la justicia en el retornar del tiempo, o el de Heráclito[79], que se refiere a que sólo hay una naturaleza todos los días (*DK*22F106)[80], que de nuevo tomarán más tarde algunos de los estoicos[81].

Frente a una concepción como la de Tucídides al referirse a los bárbaros y a los etolios, que consideran la civilización claramente como un fenómeno histórico, o la de Protágoras, que se refiere a la sociedad de los bárbaros de Ferécides como a una sociedad predemocrática, el pensamiento paradigmático se refiere a la bestialidad del hombre primitivo como algo inamovible, según las reflexiones que recoge Critias (*DK*88B25), cuya actividad política se refiere precisamente al momento de los Treinta Tiranos. Ante ello, no hay más actitud posible que la representada por la represión, como ocurre igualmente en el texto del Pseudo-Jenofonte[82], que

75 Castoriadis, *op. cit.*, p. 124.
76 Castoriadis, *op. cit.*, p.126.
77 M. Eliade, *El mito del eterno retorno*, Buenos Aires-Barcelona, Emecé, 1968, p. 40.
78 G. J. Whitrow, *El tiempo en la Historia. La evolución de nuestro sentido del tiempo y de nuestra perspectiva temporal*, Barcelona, Crítica, 1990, p. 59.
79 Eliade, *op. cit.*, p.121.
80 Mazzarino, *op. cit.*, II 2: 416.
81 Eliade, p.124.
82 Chatelet, *op. cit.*, p. 254.

puede considerarse en la misma línea política que Critias. La posición evasiva de Aristófanes se caracteriza de la misma manera por la búsqueda de la antihistoria, en la que no pase ni haya pasado nada[83], de un mundo idealizado ajeno al tiempo. Tales actitudes inmovilizan el pasado en la Edad de Oro[84]. En la Grecia de la ciudad, por tanto, el contraste se marca entre lo positivo histórico de la política o lo negativo histórico de la Edad de Oro, que pretende el retorno.

Por su parte, en el pensamiento cristiano, Agustín ofrecerá el tiempo de la salvación frente al «tiempo cíclico de los griegos», pero ello representa sólo a Agustín, dentro de una determinada corriente, que existe tanto entre griegos como entre judíos o cristianos[85]. En el cristianismo de su tiempo, el proceso lineal se ha transferido al mundo de la salvación espiritual, en el alma individual o en la ciudad colectiva, con lo que el proceso se reviste de aspectos escatológicos. No se pueden oponer los griegos a los judíos de manera global en relación con la concepción cíclica o lineal. Como heredero del mundo platónico, identifica el tiempo con el universo, pero se opone al circuito de los tiempos, en *Ciudad de Dios*, XII 13[86]. Así se enuncia la concepción providencialista de la historia. La perspectiva se sitúa en el futuro, aspecto este que sí está ausente de la concepción de los historiadores clásicos. La linealidad de los historiadores griegos no es desde luego escatológica, sino histórica.

Platón en el mito del reino de Crono del *Político*, 268d-277b, lo que trata de destruir es la idea de autoconstitución de la especie humana que existía en los pensadores griegos del s. V. Son sólo los dioses los que permiten a los humanos

83 Chatelet, *op. cit.*, p. 256.
84 Chatelet, *op. cit.*, p. 271.
85 Momigliano, *op. cit.*, p. 21.
86 Whitrow, *op. cit.*, p. 89.

sobrevivir y los que crearon todos los instrumentos de su supervivencia[87]. Para Platón no existe proyecto basado en la historia, porque el resultado de la historia es su presente negativo. No confía en un proyecto simplemente humano, histórico. En cambio, el hombre democrático de Protágoras es un producto histórico. La plasmación cronográfica del espíritu sofístico estaría representada por Hipias[88], que pretende sistematizar la linealidad en la periodización a través de las Olimpíadas.

Aristóteles, en la primera parte de la *Constitución de Atenas,* prepara igualmente la comprensión de la segunda[89], lo mismo que hace en la *Metafísica* con la Filosofía. Las realidades presentes encuentran su explicación en la linealidad sistemática del pasado. Es por ello importante tener presente la concepción rectilínea de Plotino, que la presenta de forma polémica contra los gnósticos, II 9, 3, y contra los cristianos, que eran los que afirmaban el final de los tiempos[90]. La linealidad se presenta no sólo como alternativa a la ciclicidad, sino también como alternativa a la teleología.

La presencia de las fundaciones de eras a lo largo de la Historia de Grecia constituye el indicativo claro de una concepción no cíclica del tiempo. Entre los griegos no llegó a imponerse la existencia de un solo punto de partida que sirviera de referencia, pero ello no depende tanto de la concepción del tiempo como del propio desarrollo histórico, que requiere diferentes calendarios como requiere diferentes sistemas monetarios. Por ello, entre los griegos, aun dentro de una percepción lineal, existen múltiples puntos de partida.

87 Castoriadis, *op. cit.*, p. 127.
88 A. E. Samuel, *Greek and Roman Chronology. Calendars and Years in Classical Antiquity*, Múnich, Beck, 1972, p. 190.
89 Chatelet, *op. cit.*, pp. 336-337.
90 Mazzarino, *op. cit.*, II 2, p. 422.

La fundación de Siracusa se convirtió en el punto de partida para la historia de las demás fundaciones coloniales de Sicilia: «a los cuarenta y cinco de la fundación de Siracusa» (Tucídides, VI 4, 3)[91]. Por ello, es necesario distinguir entre la concepción del tiempo de los pitagóricos, elaborada sobre base cíclica y «psicogónica», de acuerdo con las características generales de su pensamiento, y la de Tucídides[92].

Como forma específica de concepción histórica con base en el ciclo, existe la idea del milenio que habría transcurrido entre la caída de Troya y las empresas de Alejandro, en la obra de Duris de Samos[93]. Pero, como recuerda Mazzarino, se produce así la renovación de la victoria griega en Asia, pero por ello no vuelve a empezar con los sucesores del macedonio la época posterior a la guerra de Troya.

Lo que sí importa en la historiografía antigua es la sincronía[94], como forma esencial de datación, aunque se trate de la coincidencia casual de dos o más acontecimientos. Tucídides parte de la sincronía pero, luego (V 20), defiende la datación por veranos e inviernos precisamente para evitar los errores derivados de la imprecisión del ejercicio del cargo epónimo dentro del año natural[95]. Desde luego, Tucídides, en su concepción del tiempo, se separa, como en otros aspectos, del resto de la historiografía griega, Jenofonte o incluso Polibio, que seguía sin comprender los planteamientos cronográficos de Timeo. La concepción de Tucídides responde a un momento histórico preciso y se contrapone a otras concepciones que fueron las dominantes y las que se reprodujeron en la tradición clásica dominante.

91 Mazzarino, *op. cit.*, II 2, p. 427.
92 Mazzarino, *op. cit.*, II 2, p. 435.
93 Mazzarino, *op. cit.*, II 2, p. 438.
94 Mazzarino, *op. cit.*, II 2, p. 439.
95 Mazzarino, *op. cit.*, II 2, p. 442.

En la concepción general de la historia en Tucídides, la temporalidad es principalmente el marco del acontecimiento bélico[96] y la guerra es factor de inteligibilidad del proceso histórico[97], porque se relaciona con los demás aspectos históricos, sociales y políticos. En la guerra se revela la naturaleza humana. Como centro para la comprensión de la historia, la guerra se desenvuelve en una sucesión marcada por los veranos e inviernos.

La combinación entre la sincronía como coincidencia explicativa y la diacronía se consolida en la época de César, por ejemplo en Diodoro, I 5, que tiene en cuenta la continuación y la sincronía[98]. Sabe que sólo después de la Guerra de Troya es posible hacer uso de una sucesión ordenada. Pero también estableció una sucesión rectilínea en el siglo I a.C. Cástor de Rodas (*FGH*250F1-2), que comprende la época pretroyana. Incluye en F1 la *basileía* de árabes y asirios desde 2123. En F2, la de los sicionios desde Egialeo, en el mismo año. Continúa luego con otras listas cronológicas. Diodoro, en cambio, prescinde de esta cronología que no considera segura. Pero lo importante es que en ese período, en que las transiciones históricas se hacen patentes, vuelve, aunque de forma relativamente efímera, la percepción del tiempo como sucesión que se origina a partir de un momento y continúa de modo lineal, aunque no naturalmente dirigida a un final determinado de modo providencialista.

El pensamiento histórico laico sólo existe en la antigüedad en la Atenas del siglo V, aunque deja huellas en otras obras históricas. Su vigencia se relaciona con el momento en que las transformaciones históricas afectaban a las estructuras colectivas, donde el papel individual resultaba menos prota-

96 Chatelet, *op. cit.*, p. 116.
97 Chatelet, *op. cit.*, p. 119.
98 Mazzarino, *op. cit.*, p. 449.

gonista, donde las diferencias entre el pasado y el presente se hacían tan patentes como para señalar con claridad que no todo podía reducirse a ciclos como los que ofrece el tiempo que se percibe en el estudio del cosmos.

III. El epicureísmo y la conciencia del cambio

Desde una perspectiva moderna, la filosofía helenística puede abordarse con la intención de comprenderla a través de su impacto en los periodos posteriores, hasta llegar al momento actual, con lo que también el pensamiento contemporáneo cobra su pleno significado. Sin embargo, es igualmente interesante partir de las condiciones históricas entre las cuales se ha desarrollado el pensamiento contemporáneo. Se trata de comprender su significado con la intención de alcanzar a comprender la filosofía helenística, asimismo considerada como una respuesta a los problemas específicos de la situación histórica que la vio nacer. Como resultado, este movimiento en dirección contraria intenta sacar partido de las experiencias intelectuales con el fin de acercarnos al pensamiento actual como una respuesta a las condiciones actuales.

El entorno en el que se desarrolló el pensamiento epicúreo —el Jardín— desempeñó un papel importante en su combinación con la sociedad. Entre quienes solían filosofar allí había esclavos, como Mys (Diógenes Laercio, X 3), o hijos de *penetes,* como Hermarco (X 24). La solidaridad del grupo no consistía en una mera distribución entre amigos, *koinà tà tôn phílon*, como la propuesta por los pitagóricos, que era una redistribución aristocrática puesta en práctica mediante lazos ocultos de clientela y de lealtad, sino en el uso de lo indispensable (X 11). La propiedad pone en peligro la *pístis,* la confianza, y también la amistad, con lo que se pone de

manifiesto una concepción igualitaria y no redistributiva de esta última. *Kérdos* es el origen del odio y de la guerra, porque la riqueza se opone a la naturaleza, según los versos de la *Antología* mencionados por Diógenes Laercio. *Autárkeia* (fr. 476 Us.) es la mejor de las riquezas, porque significa libertad (*Sent. Vat.* LXXVII).

La actitud de Epicuro se opone a la competición, a los *agônes* (*Sent.* XXI). El hombre que conoce la naturaleza evita adoptar una actitud de controversia ante la muchedumbre, evita ser *perimácheton* (*Sent. Vat.* XLV). En la ciudad clásica, esta actitud implica un rechazo de la retórica competitiva, la de la sofística, que pretende alcanzar la victoria ante la multitud. Epicuro, según Diógenes Laercio X 13 consideraba honorable sólo la retórica que busca la claridad, al igual que opinaba que la vida era un maestro mejor que los *lógoi* (X 7). La práctica pública de la retórica había dejado, de hecho, de representar los intereses de la comunidad.

En la situación histórica en la que vivió Epicuro, pese a su apoliticismo aparente, esta actitud era políticamente útil. Según Plutarco, *Demetrio* 34, 3, los epicúreos lograron sobrevivir porque compartieron sus habichuelas entre ellos, mientras que el resto de los atenienses era vulnerable ante Demetrio. En los comienzos de la época helenística, el principal factor de supervivencia era la solidaridad interna del grupo, tal y como lo afirma Epicuro en un testamento recogido en Diógenes Laercio X 17-22. Menciona la *diatribé* en el Jardín y encuentra apoyo en el grupo de quienes filosofan juntos. Ponen en común sus ingresos (*prósodoi*) y les preocupaba la *trophé* con el fin de poder hacerse viejos todos juntos practicando la filosofía. De esta forma, construyeron un círculo aislado y autosuficiente, con una vida material bien organizada, que es el cimiento de su trabajo intelectual, a la vez aislado y comunitario. Parece un círculo ajeno a la sociedad, en

el que las estructuras sociales no se tienen en cuenta. Por esta razón, identifican su actitud con la de los esclavos y, entre aquellos que escribieron sobre Epicuro y sirvieron por tanto a Diógenes Laercio como fuente de información sobre él, se encuentra su esclavo Apolodoro, al que había comprado por ochenta minas. Cuando Epicuro murió, liberó a todos sus esclavos, a los que, por supuesto, nunca había castigado. Insertados en un sistema esclavista cambiante, el círculo de Epicuro adoptó prácticas precoces que pretendían modificar las relaciones entre dueños y esclavos, como una premonición de la crisis y una salida para la situación existente entonces.

De este modo, Epicuro adopta un comportamiento concreto frente a la *pólis* en la que vive, que se está transformando debido a la intervención macedonia y caminando en dirección al mundo helenístico. No recurre a la adaptación ni a la nostalgia. Opta por la conservación de los valores que, desde su punto de vista, fortalecen la naturaleza racional del hombre. El hombre sabio se convierte en un personaje paradigmático, que debe llevar una vida normal en la ciudad, casarse y tener hijos. No debe, en cambio, tomar parte en la vida de la *politeía*, ni comportarse como un tirano, ni vivir como un cínico, ni mendigar (X 119). Las diferencias están claras: debe tomar parte en las cuestiones legales *(dikásesthai)*, pero no participar en las reuniones públicas *(panegyrieîn)* (X 120a). Su distanciamiento de la *politeía* debe, por tanto, matizarse. En la epístola 90,35, Séneca opinaba que el ciudadano estaba fuera de su patria al igual que los dioses están fuera del mundo (fr. 8 Us.). Diógenes X 27 aclara este punto: uno sólo debe someterse a las reglas de la comunidad si no hacerlo puede causar problemas (fr. 18 Us.). Cicerón, *De finibus* II 21, 67, aporta un ejemplo muy aclaratorio: el epicureísmo está fuera de la tradición intelectual grecorromana al igual que sus seguidores normalmente no

mencionan al gran hombre en la política griega (fr. 127 Us.). La política como valor en sí mismo queda desmitificada. Otra cosa es que uno se vea obligado a aceptar los convencionalismos de los que está hecha la política. Además de esto, en un párrafo relativo al trato que se da a los esclavos y a los amigos procedentes de toda Grecia, *epieíkeia* es situada por encima de *politeía* en la vida cotidiana. Las relaciones humanas quedan fuera del ámbito de la *pólis*. Así, la justicia es el fundamento de la coexistencia y se logra mediante pactos, *sýnthekai*, capaces de garantizar la *koinonía* (*Sentencias* XXVII, XXXI, XXXII, XXXIII, XXXV, XXXVI = Diógenes Laercio 144, 150-151). Éste es el único modo en que los hombres pueden vivir juntos sin dañarse unos a otros. Epicuro, por tanto, acepta la comunidad y sus reglas, pero también las reconoce como flexibles, porque pueden cambiar para adaptarse a los *sympoliteuómenoi* (*Sent*. XXXVIII). La filosofía epicúrea de la naturaleza, en el fondo, se funda en el cambio, la *matabolé* (X 39), donde lo que cambia son las cualidades, no los átomos (X 54). Esto de hecho significa el equilibrio entre el cambio de lo que no es esencial y la permanencia de lo que es sustancial. Todos los cuerpos se empiezan a mover (X 40). La cuestión principal en la *Carta a Heródoto* (46-51) es la *phorá* y la *kínesis*. El alma es cuerpo y está sujeta, por tanto, al movimiento de los átomos (X 63). Aceptar el movimiento como real es lo que permite vivir sin perturbaciones, *athórybos* (X 87). Esta aceptación y, en consecuencia, el logro de la imperturbabilidad es el resultado del estudio de los fenómenos en sí mismos (X 86). Puesto que las cosas cambian y se mueven, es necesario reconocer que puede haber más de una explicación (X 88) que se adapte al modo en que éstas se muestran, sin temer los artilugios serviles de los astrólogos (X 93). Los artilugios de la astrología dogmática, *technitêiai*, se convirtieron en poderosos instrumentos para la escla-

vización de seres humanos. Vemos así que Epicuro era plenamente consciente del hecho de que el control de lo imaginario proporciona un poderoso instrumento de opresión cuando lo imaginario se concibe como algo estático, ajeno a los fenómenos. Este conocimiento, y sólo él, puede hacer libre al hombre. Esta libertad puede alcanzarse gracias a los sentidos, que también son un arma para luchar contra la *taraché* (X 96). Lo fenoménico, aceptado en su ser mudable, es verdad y motivo de tranquilidad, mientras que la teoría, ajena a la realidad, es vana, *mátaion* (X 97).

Las cosas ocurren de diferentes maneras, lo cual se convierte en lo contrario del *mŷthos* como forma de conocimiento (X 115). Al oponerse a él, aparece la teoría de los principios, *archaí*, y lo infinito (X 116). De hecho, es peor ser un esclavo de la *heimarméne* del físico que seguir el mito de los dioses (X 134).

Se evita la *taraché* cuando se acepta el movimiento como tal (X 77), porque no hay necesidad de relacionar este último con ningún ser supremo. Cuando se cree en dioses *euergétai*, el hombre se siente esclavo de su voluntad. De este modo, Epicuro relaciona el caso de la ciudad helenística, donde la esclavización se lleva a cabo a través de la liturgia (X 97, 113), con la acción de los dioses. Frente a esto, Epicuro quiere conocer la génesis del *kósmos* y de la *anánke* que se origina en el movimiento. El conocimiento de la naturaleza proporciona felicidad, opuesta a perturbación (X 78). *Ataraxía* es el resultado del conocimiento de la variedad, del movimiento de la naturaleza y de los cambios (X 79-80). *Taraché* surge cuando se adquieren falsas opiniones sobre la naturaleza, creándose así una contradicción entre lo que se considera bueno y sus actos, que causan lo malo (X 81). El miedo desaparece cuando se identifican el miedo y el conocimiento mítico como la causa de la intranquilidad (X 82).

Se alcanza la libertad cuando se sabe que no hay ningún plan teleológico y que a ello no se opone la existencia de dioses. Al igual que los átomos, los dioses son inmutables, mientras que las cosas cambian. Se obtiene la libertad cuando se logra esclavizarse a la filosofía (fr. 199 Us.).

Sin embargo, según Diógenes Laercio X 136, los epicúreos se diferenciaban de los cirenaicos en que estos últimos veían el placer sólo en el movimiento, mientras que los primeros creían en una *hedonè katastematiké*, en *ataraxía*. El movimiento proporciona placer sólo cuando *ataraxia* deriva del reconocimiento del hecho de que el mundo cambia, lo cual suprime el miedo (X 131). Esto no significa que se rechace el placer físico, ni que se limite a aquello que no causa dolor o *taraché*.

En el terreno de las relaciones humanas, incluidas las políticas, no sólo los oprimidos sienten miedo. Según Epicuro, aquello que causa miedo *(phoberóon)* no está por esa simple razón libre del miedo *(áphobon)* (fr. 84 Bailey). La violencia social se rechaza entera, no sólo como negación del poder por parte de los oprimidos.

La vertiente social del epicureísmo adopta dos formas: por un lado, el miedo que se introduce en las relaciones humanas debido al control del mundo imaginario, y por otro, el reconocimiento del cambio en sí mismo, tanto en la esfera política como en el terreno social, al igual que acepta la modificación de la ciudadanía y de las instituciones relacionadas con ella. La justicia se encuentra en la *koinonía* (*Sent.* XXXVII = Diog. Laercio X 152), no en la ley inmutable. El cambio es justo porque evita la *taraché* que surge en las relaciones humanas cuando se emplean palabras vacías para justificar una situación. Considerada desde este punto de vista, vinculada a los *prágmata*, *dikaiosýne* produce *ataraxía* (fr. 519 Us.). La justicia puede ser autónoma de la *pólis* y de la *chóra*. La *Sentencia* XXXV (Dióg. Laercio X 151) establece una distin-

ción entre lo que es justo *katà koinón* y lo que es característico de la *chóra*. La *aspháleia*, seguridad, se alcanza gracias a esta calma y *ekchóresis* (*Sent*. XIV = X 143). Por este motivo, critica él en la *Sentencia* VII (= 141) a aquellos que quieren ser ilustres y destacar con el fin de ganar mayor seguridad. Tal actitud es contraria a la naturaleza. Vivir de acuerdo con la naturaleza es la mayor de las riquezas (fr. 201 Us.).

Tal vez algunas de las opiniones de Epicuro, subjetivamente consideradas, puedan proceder del hecho de que se decía que no era ciudadano de nacimiento (X 4). Diógenes Laercio nos habla de esto cuando trata sobre la *ephebeía* de Epicuro en un momento, hacia el 330 a.C., en que, según Aristóteles (*Constitución de Atenas*, 42), esta institución se había hecho más dura, pero no era nada más que un acontecimiento deportivo[99]. La ciudadanía se modifica en relación con la *ephebeía* porque aquélla pierde su significado político y se convierte, de nuevo, en un privilegio del que están excluidos los casos dudosos. Epicuro acepta esta pérdida de significado político, pero rechaza mantenerla como una forma de integración en la esfera del prestigio, que es un elemento ideológico que busca la aparición de la continuidad tradicional de la ciudad como un cuerpo en el que *euergesía* y liturgias se convierten en un medio de crear nuevas formas de dependencia servil, que es lo que Epicuro quiere rehuir.

También intenta oponerse a la *týche* (X 133), un símbolo de la triunfante ambigüedad de los tiempos[100]. Las transformaciones suelen estar sometidas al azar, como símbolo de una fuerza incontrolable y dominadora. Ni siquiera, según Epicuro (Diógenes Laercio X 35), puede aceptarse la buena *týche*. *Týche* tiene poco que ver con el sabio (*Sententia* XVI =

99 J. K. Davies, *CAH* VII (2.ª ed.), p. 308.
100 F. W. Walbank, *The Hellenistic World*, Glasgow, 1981, p. 220; M. Capasso, *il secondo libro del Filista (PHer. 1027)*, Nápoles, 1988; Davies, *cit.* p. 316.

Diógenes Laercio X 144). Una vez más, conocer la *phýsis* es el mejor modo de enfrentarse a *týche* evitando la intranquilidad. *Sophía* es el término opuesto a *týche* (fr. 489 Us.). Según la naturaleza, la riqueza obtenida mediante la *týche* se opone a la mejor riqueza (*Sent.* XV), y por esta razón, si se diera el caso, uno debería ser siempre capaz de repartirla (*Sent. Vat.* LXVII) ya que por sí mismo no puede eliminar *taraché*. Otras riquezas se obtienen mediante *theteia*, estar al servicio de los poderosos o de la multitud. A través de la *týche*, podemos reafirmar la posición epicúrea sobre las relaciones sociales respecto de la riqueza. A esa posición se llega gracias al estudio de la naturaleza, estudio que también libera al hombre de *anánke* (*Sent. Vat.* IX).

La *ataraxía*, pues, se funda en el conocimiento de que el mundo se mueve por propia voluntad y de que no hay vida después de la muerte, al igual que no tienen efecto sobre los hombres las acciones de los dioses (X 31). El movimiento de los átomos hacia los sentidos es lo que produce la sensación. Aquí se plantea la oposición entre *taraché* y *ataraxía* (X 53), oposición en la que *taraché* se identifica con el mundo personal, *oikeîos*, como si *oîkos* fuera el lugar natural para la *ataraxía* en oposición a la esfera de la *pólis*. Una línea coherente, determinada por el movimiento y el cambio, une las sensaciones, concebidas como una teoría, con la actitud hacia la sociedad.

Éste es el mundo de los placeres, donde los del alma son mayores que los del cuerpo (fr. 66 Us.). El hedonismo intelectual es el resultado del convencimiento de que los verdaderos cambios que se producen en la naturaleza y en la sociedad eliminan toda clase de presión ideológica que pueda afectar a la liberad humana, siendo así el hombre capaz de formar grupos siguiendo sus propias reglas, sin obedecer a los dictados de una dogmática e inamovible *dikaiosýne*.

2. EL IMPERIO: GRECIA Y ROMA

I. La integración romana

1. *Graecia capta*, integradora de la romanidad

Para referirse al proceso de integración del helenismo y la romanidad, nada resulta más significativo que estas primeras palabras del título, de modo que, además, la exposición se inicia, de acuerdo con los mismos planteamientos horacianos, *in medias res,* en plena mitad del proceso que caracteriza las relaciones entre griegos y romanos.

Graecia capta ferum uictorem cepit et artes intulit agresti Latio, los versos 156-157, de la *Epístola* II.1, de Horacio, resultan significativos por varios conceptos. La epístola misma, escrita en edad avanzada, está dedicada a Augusto, a petición del mismo emperador, que le reprochaba al poeta que no le hubiera dedicado ninguna, como lo había hecho con otros personajes de la corte y de su entorno.

Según Horacio, del mismo modo que Augusto, gobernante actual, ha sido sujeto de la *apothéosis* y no ha sido necesario que se transforme en una figura del pasado, también los poetas de las nuevas generaciones, impregnados de las tradiciones griegas, deberían ser objeto de veneración sin necesidad de que se conviertan en respetables personajes del pretérito.

En medio de esta argumentación, se encuentran los versos citados. La época de Augusto, a pesar de que se representa como la afirmación de Italia y de Occidente frente al Antonio orientalizante, adopta la flexibilidad suficiente como para convertirse en el momento de la sanción oficial de la influencia helénica sobre Roma y el Lacio. Ahora bien, tal influencia se ejerce desde una posición bien definida de inferioridad: *Graecia capta.* Sólo la Grecia derrotada puede ser capaz de capturar a su vencedor.

Sin embargo, los mismos latinos de la época augústea sabían que el fenómeno venía de antes. Las diferentes victorias sobre los griegos han representado desde muy pronto etapas en el proceso general de adaptación de la cultura helénica, en aspectos literarios y artísticos, principalmente. Al referirse a los acontecimientos del año 212, Livio (XXV 40), como contraposición a la situación de Hispania, pone de relieve cómo Marcelo aumentó no sólo su propia gloria, sino también la *maiestas* del pueblo romano, en sus campañas en Sicilia, y eso, entre otras cosas, porque se llevó a Roma los ornamentos de la ciudad, las estatuas y pinturas que abundaban en Siracusa. De ahí partió, según el historiador, el *initium mirandi Graecarum artium opera* y la justificación de la rapiña de tales obras, lo que no dejó de tener consecuencias negativas para los propios dioses romanos. Tales problemas se manifiestan en la polémica sobre las ventajas y desventajas de la helenización, considerada, en cualquiera de los casos, como resultado de la conquista.

Salvatore Settis, en su colaboración al volumen IV de la *Storia di Roma,* publicada en la editorial Einaudi[1], pone de relieve el carácter mecanicista de la relación establecida por los romanos entre conquista de Grecia y helenización. Posiblemente, con todo, no se trate sólo de eso, sino de una elaboración más compleja dirigida a crear un sistema ideológico que justifique un largo proceso de supeditación cultural, en un entramado histórico donde el imperialismo romano encuentra su escenario en relación directa con las modulaciones de un helenismo que se forma una imagen gratificante de su propia supeditación política.

En efecto, la historia de la helenización de Roma responde a un proceso complejo que parte de la época misma en que se configura una cultura medioitálica, cuyo desarrollo tiene repercusiones en varios ámbitos, en las formaciones mentales y en el mundo de lo imaginario.

Por un lado, las mismas tradiciones griegas, desde época arcaica, se hacen eco de viajes al Lacio en que la presencia de aqueos y de troyanos no resulta excluyente, sino, todo lo contrario, junto a Eneas aparece Odiseo y otros griegos de origen variado están presentes en distintas tradiciones, que, por otro lado, tienden a ser manipuladas en su paso por las versiones itálicas. Con todo, ya Helánico de Lesbos y Damastes de Sigeo se hacen eco de la presencia latina en Italia en una relación no conflictiva con los viajeros griegos. Seguramente, en el siglo V deja notar su influencia la actitud de ciertos sectores de las clases dominantes atenienses que pretenden dirigir sus esfuerzos intervencionistas hacia el occidente del Mediterráneo, lo que también se nota en las huellas dejadas por la cerámica ática en amplias zonas de esta parte de la ecúmene[2].

1 S. Settis, «Un arte plurale. L'impero romano, i Greci e i posteri», *Storia di Roma*, I, Turín, Einaudi, 1989, p. 851.

2 S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, Roma, Laterza, 1974 (4.ª ed.) I, pp. 205 y ss.

La tradición aristotélica parece inclinarse de manera exclusivista por la consideración de Roma como producto de la herencia griega. Según Plutarco, en la *Vida de Camilo*, 22, Heráclides del Ponto, llamaba a la ciudad del Tíber *pólis Hellenís*, ciudad griega, cuando era víctima de los ataques de los galos identificados igualmente como hiperbóreos[3]. Para los griegos de la época de la expansión colonial y para los autores de época clásica representativos de la cultura ática, Roma no se encuentra en las mismas condiciones que los otros pueblos con los que entran en contacto en los diferentes momentos de su historia. Si, en principio, la intervención puede ser comparable a la realizada en cualquier otro punto del Mediterráneo, la dominación cede pronto el paso a procesos integradores más complejos donde los latinos desempeñan un papel no siempre subordinado.

Los restos materiales, de manera coordinada, reflejan etapas paralelas. Si, de un modo genérico, cada vez se hallan más cerámicas micénicas en el Lacio, la cerámica arcaica se concentra de modo específico en Roma y, de forma especialmente significativa, en el Foro Boario, lugar que, desde tiempos muy remotos, adoptó el papel de centro de reunión y de integración de culturas, plaza para los intercambios terrestres y fluviales, punto donde los distintos pueblos activos entonces en el Mediterráneo entraban en contacto con fines económicos que, naturalmente, tenían proyección a los diferentes ámbitos de la civilización[4].

La exportación de cerámica por parte de los griegos tenía como consecuencia, en un caso como el romano, donde la ciudad se desarrolla de modo paralelo, el nacimiento de criterios de identificación que podían servir por igual a unos y

3 Síntesis en D. Musti, «I Greci e l'Italia», *Storia di Roma*, I, Turin, Einaudi, 1988, pp. 46 ss.

4 Véase F. Coarelli, *Il Foro Boario*, Roma, Quasar, 1988.

a otros para la construcción de un sistema ideológico gratificante. Desde el punto de vista de los griegos era tan positivo identificar a los romanos como griegos, como para los romanos integrarse en ese mundo crecientemente prestigioso.

La identificación de un «mundo griego» mediterráneo con inclusión de los latinos encuentra un elemento de complejidad en la realidad etrusca helenizada desde antes, pero étnicamente identificable de manera más clara, hasta el punto de llegar a relacionarse, por los griegos, con pueblos de tradición prehelénica. Pero, tanto entre los romanos como entre los griegos, sobre todo aquellos que se hallaban en un contacto más directo con ellos, existe una tradición para la que los habitantes del Lacio eran etruscos y sintetizaban su identidad como resultado de la influencia de éstos. Así, Timeo de Taormina, inclinado a desprestigiar a los romanos, rechaza su identificación con los griegos y se inclina por la identificación etrusca. Pero la realidad que se encuentra detrás de todo esto es más compleja y rechaza cualquier identificación esquemática de las culturas. De hecho, la historia de Anquises y Eneas, fundamental para asentar las leyendas sobre los orígenes remotos de Roma, se halla presente tanto en la cerámica etrusca como en la ática del siglo VI[5]. La *Koiné* cultural era un hecho que permitía múltiples interpretaciones sesgadas según la inclinación de los intereses y las tendencias individuales o colectivas de los intérpretes de la tradición. Por ello, al mismo tiempo que una alternativa a la identificación helénica de Roma, la cultura etrusca representó una vía diferente de helenización, en los momentos en que su influencia fue mayor, precisamente coincidiendo con la urbanización del recinto de la *ciuitas*. Fue al parecer a través del etrusco Aplu como se introdujo el griego

5 R. M. Ogilvie, *Early Rome and the Latins*, Glasgow, Fontana, 1976, pp. 33 ss.

Apolo entre los romanos, hasta convertirse en divinidad identificada con la propia tradición, alternativa en ocasiones al dionisismo sustentado por algunos de los que mantenían una postura filohelénica.

Junto a la interpretación helénica de Roma por parte de los griegos, se desarrolla, pues, una tendencia a la identificación que parte de los romanos. Puede tener lugar a través de los etruscos, pero también de modo directo. En el momento de afirmación de la aristocracia romana representado por el conjunto de acontecimientos por el que se expulsó a los reyes etruscos y se derrotó a la Liga Latina, en la batalla del Lago Regilo, fueron vistos los Dioscuros, Cástor y Pólux que, tras ayudar a los romanos en la batalla, acudieron a abrevar sus caballos a la fuente Juturna, en el foro. Para la aristocracia romana triunfadora se convierte en un elemento de prestigio la aceptación de la influencia griega, representada ahora por los miembros de la caballería a los que se asimilan los *celeres* romanos.

A partir de estos momentos se intensifica el proceso de identificación del panteón romano con la familia Olímpica griega[6], sobre divinidades que, por sus rasgos, estaban en condiciones de experimentar la adaptación, a veces verdaderamente forzada, como la de Juno, interpretada como diosa de la *Iu-ventus,* traspuesta al papel de esposa del dios padre de los hombres y de los dioses, en este caso como *Iupiter,* más fácilmente asimilable. La época de intervención en la Magna Grecia y los contactos con Pirro favorecieron, naturalmente, los movimientos de asimilación y de sincretismos.

Cuando termina el siglo III, en Roma se halla definitivamente configurado el nuevo panteón, el papel de Apolo se consolida del todo y las acciones realizadas *Graeco ritu* se han

6 G. Dumézil, *La Réligion romaine archaïque*, París, Payot, 1966, pp. 424 ss.

impuesto frente a la superstición[7]. La celebración de los *Ludi Apollinares* fue ya identificada con la religiosidad romana. Sin embargo, ya dentro del siglo II, como resultado del desarrollo paralelo de un tipo de helenismo que podría denominarse popular, los poderes establecidos decretan la prohibición de las Bacanales y la destrucción de los libros de Numa. Lo helénico está ya profundamente insertado en los conflictos internos de la sociedad romana sin que sea necesario identificarlo mecánicamente con un sector concreto de la misma. Los diferentes aspectos de la civilización griega desempeñan papeles variados según su naturaleza y las formas de penetración. El ejemplo más notorio de tal tipo de fenómeno sería la posible relación del dionisismo con la revuelta de Espartaco. Lo griego puede, pues, manifestarse como un fenómeno culto o como un fenómeno popular ligado al prestigio de las clases dominantes o a las aspiraciones de los oprimidos.

Naturalmente, la etapa fundamental del proceso de integración del mundo romano sobre la base de sus contactos con el helenismo, como fenómeno procedente del territorio conquistado, comenzó con la intervención en el Mediterráneo oriental. Junto a las aspiraciones conquistadoras del senado y del pueblo romano, resulta fundamental el papel desempeñado por las oligarquías de las ciudades griegas.

Para éstas, el momento histórico conocido como crisis de la *pólis* se tradujo en la necesidad de buscar el apoyo de un poder personal, exterior, fuerte, que garantizara el cambio de las formas de explotación. Los monarcas macedónicos y sus inmediatos sucesores desempeñaron con éxito ese cometido, en una actuación donde se mezclaba la represión y la creación de expectativas de dominación externa. Sin embargo,

7 *Ibid.*, pp. 492 y ss.

muy pronto, en figuras como Antígono Monoftalmo o Demetrio Poliorcetes y, más tarde, con Filipo V de Macedonia, la capacidad de control demagógico en políticas salvadoras, soteriológicas, resultó peligrosa para las mismas oligarquías que las sustentaban. El rey o el jefe militar se encuentran al borde de la tiranía, desde este punto de vista. El poder personal demagógico no sólo no consigue, sino que incluso dificulta el control de las multitudes.

Muy pronto, Roma comienza a definirse como una alternativa, capaz de desempeñar el mismo cometido, pero libre de los peligros del poder personal. Allí había un sistema que impedía la política demagógica de cualquiera que pretendiera apoyarse en las aspiraciones de la multitud para alzarse con un poder tiránico.

Polibio, historiador de este período y también definidor de los esquemas mentales dominantes en la etapa, percibió la realidad, le dio forma en la teoría y, al mismo tiempo, no dejó de notar sus contradicciones y riesgos. De Grecia parte una vez más la definición del nuevo papel de Roma.

Según Polibio (VI 56), al margen de la fuerza que posee la República, el verdadero mérito se halla en su capacidad de control a través de la *deisidaimonía,* algo así como la imposición de un sistema ideológico coherente que facilitaba el dominio sobre las clases oprimidas por medio de la aceptación voluntaria de éstas. Algo más refinado que la simple superstición, aceptado como autocontrol por las masas.

El autor, sin embargo, comprende que todo está por naturaleza sometido al cambio, a la *metabolé* (VI 57). Los cambios, desde luego, están vinculados a la presencia del *dêmos* y al peligro de que la libertad que éste puede obtener se convierta en *ochlokratía,* en dominio de la multitud. Polibio cree en la capacidad romana para el control, pero su fe no le impide pensar como historiador y percibir las transformaciones

sociales que pueden producirse en la realidad, sobre todo cuando tales transformaciones corren el riesgo afectar a los intereses de su clase o a la de sus aliados romanos.

Santo Mazzarino, en su *Pensiero Storico Classico*[8], ponía en relación estas reflexiones con algunos fenómenos reales de la historia pasada de Roma de los que se hace eco el mismo Polibio, sobre todo con la propuesta de reparto de tierras realizada por Cayo Flaminio en 233/2 (II 21, 8) cuando los romanos conquistaron el *ager Picenus*. La demografía, explica Polibio, iba a conducir a la *diastrophé* del *dêmos*.

Roma, sin embargo, tenía la capacidad para controlar todo el mundo, toda la *ecúmene* (I 2, 1-7), y ése es el motivo por el que su historia despierta el interés de Polibio. Se trata de averiguar cuáles son las características que la llevaron a tan rápido dominio de todo el mundo habitado. Las expectativas de Polibio lo llevan a teorizar la necesidad de un proceso ya realizado, favorable a sus intereses.

La Roma que de este modo controla el mundo se define, desde luego, como filohelena. El historiador pone el acento de modo intenso en los momentos en que la actuación de Flaminino se traduce en la declaración de la libertad de los griegos (XVIII 44, 2-3). No sólo se presenta al romano como al verdadero amigo de los griegos frente al rey de Macedonia, sino que se insiste en su papel como árbitro de los problemas entre Filipo y las ciudades. Será Flaminino quien imponga a aquél la obligación de liberar a éstas. De este modo, lo griego se identifica y se aglutina gracias a Roma, frente a la monarquía macedónica que, como despótica y tiránica, vuelve a recibir la consideración de no griega, la misma que le atribuían a Filipo II los demócratas encabezados por Demóstenes, los mismos a quienes se oponían en

8 *Cit.*, n. 2, II, 1, p. 135.

aquellos tiempos las oligarquías que entonces solicitaban la acción del poder personal[9].

Según Canfora, en el conjunto de la obra de Polibio, la configuración del contenido del libro V, donde hay constantes referencias de los reyes helenísticos, como despóticos en su forma concreta de actuación, retratados así a través de episodios precisos de la guerra y de sus modos de gobernar, es lo que explica la estructura más bien teórica del libro VI, que sirve para proporcionar un panorama general del desarrollo y formación del poder romano, aquel cuya naturaleza lo hace apto para derrotar y sustituir a las monarquías. La forma monárquica es propia también de Roma en sus orígenes[10].

Ahora bien, aquí, la monarquía va a parar a la realeza, considerada como «buena», porque significa que ha triunfado el cálculo reflexivo, el *logismós* (VI 6, 12). Se trata de la definición del modo personal de gobierno como fenómeno opuesto a la *dynasteia* o tiranía[11]. Como heredero de la tradición representada por el pensamiento político griego, Polibio define los contenidos del poder personal según las relaciones con el entorno social. Si, por un lado, en Roma no existe el peligro de poder personal tiránico, sus formas de poder monárquico son susceptibles de ser asimiladas a sistemas aristocráticos, lo que, sin duda, facilitará la aceptación republicana de los sistemas políticos monárquicos en el desarrollo de la historia constitucional e ideológica de Roma.

A partir de la monarquía primitiva, con todo, cabe el paso hacia la tiranía (VI 7). Ahora bien, en Roma, la tiranía pro-

9 Sobre Flaminino, A. E. Samuel, *The Promise of the West. The Greek World, Rome and Judaism*, Londres, Routledge, 1988, p. 209.

10 L. Canfora, *Una società premoderna. Lavoro, Morale. Scrittura in Grecia*, Bari, Dedalo, 1989, pp. 73 ss.

11 L. Troiani, «Il funzionamento dello Stato ellenistico e dello Stato romano nel V o nel VI libro delle "Storie" di Polibio» en *Ricerche di Storiografia greca di età romana*, Pisa, Giardini, 1974, pp. 9-19.

voca la inmediata reacción de los mejores, así como el apoyo de las masas a las aristocracias (VI 8). La consecuencia que puede extraerse de todas la reflexiones contenidos en el libro VI de Polibio se sintetiza en la consideración de que el historiador ha adaptado la teoría política griega, consolidada en el siglo IV como instrumento para la contención del sistema de explotación que tiende a afirmarse entonces (el de la sustitución de la esclavitud mercancía por la explotación de las masas libres de forma colectiva o de los grupos urbanos de modo particular) a la presencia romana, que así se identifica como el motor que produce el nuevo sistema político adecuado, tras el fracaso de las monarquías macedónicas y helenísticas en general.

La definición simplificada consistiría en el régimen aristocrático con capacidad de controlar material o ideológicamente a las multitudes, donde cabe la realeza como poder personal no tiránico, lo que, para esa misma tradición, significa que no busca el apoyo en las masas. La realeza buena no es incompatible con la aristocracia. Lo ideal es que la aristocracia se encuentra apoyada por el pueblo en oposición al tirano, lo que en la Roma triunfante se consigue con la *deisidaimonía*.

Para Posidonio, ya en el siglo I, cuando el poder romano en el Mediterráneo oriental ha definido claramente sus objetivos y se encuentra en vías de franca consolidación, Roma se representa en el papel de árbitro del mundo bajo la conducción del senado, que actúa a través de figuras como Escipión Africano cuando arreglaba los asuntos en Alejandría, de acuerdo con el relato de Diodoro (XXXII 28B)[12]. La actitud adecuada por parte de los griegos, según la visión de Posidonio que se des-

12 P. Desideri, «L'interpretazione de l'impero romano in Posidonio», *RIL*, 106, 1972, pp. 481-493.

prende de los textos, es la aceptación de la hegemonía porque, en ella, se transmite la actitud de *philía* mostrada por los romanos. La característica general de la actitud romana es la del enfrentamiento al *óchlos,* a la multitud. Tal es la reflexión que se hace el autor en texto recogido también por Diodoro (XXXIV / XXXV 33, 7 = Posidonio, *FGH*87 F112).

En este último texto, tales reflexiones vienen a propósito del acontecimiento relacionado con los problemas internos de la ciudad creados por los Graco. También para Posidonio, la realidad romana encierra sus contradicciones. La capacidad de control tiene un contrapunto representado por figuras como las de los hermanos Graco, en que las aspiraciones al poder personal vuelven a hallarse relacionadas con el descontrol de las masas. Son de nuevo los parámetros que definen las tiranías que, para ganarse su apoyo, favorecen la liberación del campesino. En el lado opuesto es donde se hallarían las ventajas del sistema romano.

La clave de la paradoja hay que buscarla en otras referencias del mismo autor. El argumento podría sintetizarse en estas palabras: Roma está en condiciones de controlar a la multitud, pero su sistema está basado en formas esclavistas dependientes del mercado y la captura, en la esclavitud mercancía, que crea problemas y lleva a la adopción de medidas favorables a la multitud. Al tratar de la revuelta de esclavos, Posidonio, a través de Diodoro, se muestra comprensivo, porque atribuye a los romanos la responsabilidad de que los esclavos se encuentren en tal situación. A través de Posidonio llega a Roma, según Canfora[13], el pensamiento aristocrático griego, no partidario de la esclavitud mercancía sino de la reproducción del sistema hilótico sin violencias. Es el pensamiento que se sublima en la *República* platónica en la clase de los productores.

13 Canfora, *cit.*, pp. 124-127.

La esclavitud en la zona oriental del imperio, cuando éste se encuentra todavía en formación, representa un problema grave para la navegación, porque favorece la piratería que infectaba las costas de Asia Menor y las islas e interfería los tráficos, sin duda, en una cierta contradicción, porque precisamente los tráficos se veían especialmente intensificados en el comercio de esclavos. Roma misma representaba esa contradicción, precisamente porque su papel se veía como el del motor de la integración de mundos diversos en que cabían diferentes modos de producción. Para los griegos, sin embargo, el comercio de esclavos en la zona llegó a ser un peligro concreto, del que se hace eco Estrabón (XIV 5, 2), cuando se queja de que Roma no haya puesto fin a la piratería. El autor del texto sabe que eso se debe a que la misma Roma se aprovechaba de ella para el aprovisionamiento de sus esclavos[14].

Dionisio de Halicarnaso, escritor que en la época de formación del Imperio fue el autor de una *Historia Antigua de Roma*[15], recupera de manera intensa la consideración de Roma como ciudad griega. Su propósito se define como el de hacer la realidad romana aceptable para los griegos conquistados. La conquista no ha significado más que la hegemonía de una ciudad griega sobre otras. De acuerdo con ello, se exalta el aspecto helenizante de la figura de Augusto, al darle a los orígenes de Roma, sobre los que Augusto sustenta su restauración, una imagen completamente griega, en clara oposición a las versiones etruscas sobre los primeros tiempos de Roma.

En Dionisio se sintetizan, en un sola imagen ideológicamente configurada, los elementos del programa augústeo, desde la perspectiva de la parte oriental del Mediterráneo.

14 *Ibid.*, pp. 27 y ss.
15 Según la traducción de la BCG.

Desde aquí se ha trasladado a occidente la hegemonía. Roma culmina el proceso de desarrollo alternativo de los diversos imperios, pues, desde un lugar exterior a los centros tradicionales, se encuentra en condiciones de venir a superponerse a la antigua tradición y a superar, de este modo, la diversidad. Roma se hace así unificadora del mundo enfrentado por los conflictos.

Por otro lado, resume la preocupación por los orígenes propios del sistema augústeo. Pero, al proponer la aceptación voluntaria del dominio romano sobre la base de su helenismo originario, convierte los orígenes de Roma en sustento ideológico de la ecúmene y el *dies natalis urbis* en conmemoración imperial. La tradición que integraba lo romano en el mundo griego se transforma en concepto pleno para que el nuevo mundo se integre como romano, en tanto en cuanto ese origen griego se transforme en la clave de la unidad del mundo conocido.

También desde el punto de vista de Dionisio, el desarrollo de las relaciones sociales en Roma es portador de algunos problemas, que el historiador no se plantea como tales, sino a través de la retórica del discurso puesto en boca de algunos de sus personajes. Filipo V de Macedonia alababa a Roma porque, al liberar a los esclavos, los transformaba en ciudadanos. Evidentemente, desde el punto de vista de la oligarquía griega, éste sería, por el contrario, uno de los problemas que llevaría consigo la generalización del derecho romano. El ciudadano recuperaría los privilegios que han desaparecido con el fin de la ciudad estado, para lo que precisamente ha resultado útil la realeza macedónica.

Dionisio de Halicarnaso plantea el problema en boca de algunos personajes de la historia primitiva de Roma. En el libro IV 23 ss. Servio Tulio admite lo positivo de las medidas favorables a la manumisión. Ahora bien, de acuerdo con el

rey, este hecho no debería llevar consigo la concesión de la ciudadanía, pues con ello se impediría el aumento de las clientelas. La definición del sistema vendría a ser la del que facilita la desaparición de la esclavitud mercancía a favor de otra forma de dependencia definida en este caso como clientela identificable con la primitiva Roma, pero también con las formas que se hacen dominantes a partir de la crisis de la *pólis*, necesitadas ahora del apoyo romano para su reproducción. La imagen de Roma, superpuesta favorablemente sobre el mundo griego, sigue escondiendo otro problema representado por el encuentro entre formas de dependencia.

El pensamiento griego de época helenística no resulta en general favorable a apoyar la esclavitud mercancía. Sin embargo, no sólo es el pensamiento que se introduce en Roma a finales de la República y se transforma, como el arte, en factor de prestigio para su clase dominante, sino que se convierte en el punto de apoyo de la formación ideológica del Principado. El concepto ciceroniano del *Princeps* revela un origen estoico, que a su vez se ha llegado a elaborar, con cambios, a partir del platonismo[16]. Tal es el vehículo por el que la tradición republicana acepta al monarca, identificado con el rey estoico en un proceso paralelo al que traslada a Roma, desde Atenas, la imagen del Olimpo sobre la tierra, en la obra de la poetisa Melimno dedicada a Roma[17]. La imagen de Roma como cabeza y del emperador como monarca aceptable representa las partes aparentemente heterogéneas de un proceso ideológico que configura la imagen integradora del imperio.

Sin embargo, junto a la transformación del rey estoico en la aceptación de la figura de Augusto como *princeps* cicero-

16 Samuel, *cit. passim*.

17 *Anth. Lyr. Gr.*, Diehl, II, 315-316. Véase C. M. Bowra, «Melimno's Hymn to Rome», *JRS*, 47, 1957, pp. 21-27.

niano, se encuentra otra transformación procedente de los problemas a que se enfrenta la oligarquía griega ante el hecho predominante de la esclavitud mercancía. El rechazo de ésta se transforma ahora en defensa de la transformación del esclavo en liberto. El sistema ideológico griego había apoyado las transformaciones de sus propios modos de dependencia en la afirmación de la igualdad natural de los hombres, presente en algunos sofistas, cínicos y estoicos. Aquí cobra fuerza la mayor capacidad de definición, dentro del proceso de transformación del mundo helenístico. Sea cual fuere la procedencia y el estatus, se pueden desempeñar funciones productivas.

El pensamiento romano adapta tales criterios a la defensa del liberto, como modo de reproducir el sistema de la esclavitud a partir de los momentos críticos representados por las revueltas de los siglos II y I antes de Cristo. El esclavo es igual que el libre y puede convertirse en liberto y ciudadano. El sistema ideológico griego se adapta a las necesidades del sistema de explotación romano, dinámicamente considerado a partir de la lucha de clases, y no como adaptación mecanicista del mismo pensamiento, como quiere Dumont, autor de un libro sobre la esclavitud en época republicana titulado *Servus*[18], que parece creerse la buena voluntad de los teóricos en una y otra época, como manifestaciones intelectuales al margen de la historia.

Bien es verdad que esta misma adaptación, sobre todo en su manifestación estoica, permitió la manipulación ideológica, que aceptaría los nuevos sistemas de dependencia no esclavista que, a lo largo del Imperio, se generalizarían en el mundo romano, y que desembocaron en el colonato. Ahora

18 J. C. Dumont, *Servus. Rome et l'esclavage sous la République*, París, Ec. fr. de Roma, 1987.

bien, este papel correspondió fundamentalmente al aspecto del estoicismo que tomó forma en el cristianismo, pues su expansión no es más que una parte de la helenización del imperio, cuando se trataba de fundamentar ideológicamente las nuevas formas de dependencia.

A lo largo del Imperio el pensamiento griego no cesó de elaborar sistemas y teorías que sirvieran para las distintas formas de integración de acuerdo con los diferentes momentos históricos. Plutarco colaboró a estrechar los paralelismos entre griegos y romanos, pero también a adecuar las formas de actuación política griegas a las realidades del Imperio. Sus *Consejos políticos,* dedicados a impedir que las oligarquías griegas creyesen en el espejismo de hallarse todavía en tiempos de Pericles, vienen a constituirse en una teoría de la vida política municipal, válida, en cierta medida, para todo el imperio: la oligarquía debe limitarse a decretar la erección de monumentos y las acciones evergéticas.

También para Elio Aristides, entre las ventajas del dominio de Roma se encuentra la de que, así, el ciudadano griego no necesita ocuparse de política. La política romana garantiza la estabilidad, por lo que no hay que echar de menos el control directo por parte del ciudadano. La Romanidad en su obra queda además definida como fenómeno integrador de lo griego y lo romano en un mundo en que sólo preocupa al oligarca la vida municipal.

Dion Casio, que escribió la *Historia de Roma* desde la perspectiva de un griego de Bitinia de época severiana, en los discursos programáticos que, según una tradición tucidídea, pone enfrentados en boca de los principales personajes de cada momento, proyecta un sistema de control propio de una sociedad no esclavista. El tema dominante en su perspectiva social está constituido por el miedo al *óchlos,* o la multitud ciudadana, por la preocupación ante la liberación de

los esclavos que aumenta la masa urbana incontrolable, caldo de cultivo para el desarrollo del bandidaje. De este modo, desde la parte imperial de tradición griega, se ponen los elementos básicos para crear una teoría del Imperio tardío, que afectará a todo su territorio. El mundo de los *clarissimi,* más que el del *ordo Senatorius,* es el aquí reflejado, cuando trata de darse consistencia a sí mismo frente a la plebe creciente en un momento de crisis del sistema esclavista, cuando tienden a crearse nuevas estructuras sociales.

No es extraño que la perspectiva de la clase a la que pertenece Dion se oriente cada vez más frecuentemente hacia el cristianismo, donde hallará el marco adecuado para que la nueva organización de las relaciones entre los hombres se acomode en el contexto ideológico más eficaz para hallar el consenso que los aglutine.

En resumen, desde una cierta perspectiva, a lo largo de las relaciones entre Grecia y Roma, en la primera se van hallando los elementos ideológicos que sirven para configurar la identidad de la segunda en cada una de sus etapas históricas. En principio, Roma aparece como una parte del mundo colonial mediterráneo y en él halla sus primeras señas de identidad para ser cualificada a escala «internacional». Más tarde, los procesos de adaptación de la aristocracia romana al mundo formal helenístico crean lo que, desde un cierto punto de vista, podría denominarse la Roma helenística. Aquí, de todos modos, las formas artísticas nunca dejaron de contener una realidad romana, del mismo modo que la introducción de las teorías de origen griego, que ya han experimentado una adaptación a las formas sociales helenísticas, en la crisis de la *pólis,* se adaptan de nuevo a las realidades esclavistas romanas.

Paralelamente, las oligarquías griegas se forjan una imagen de Roma como liberadora y filohelena, según se va poniendo

de manifiesto que, a pesar de las diferencias internas en la estructura social, sólo en ella puede ahora hallarse la garantía para el control de las masas. Si tal papel parece relacionarse con su carencia de poder personal, las interpretaciones textuales van revelando que éste, en sí mismo, no representa un obstáculo teórico, cuando se produce la adecuación de la figura estoica de la realeza y se elaboran las teorías que la distinguen, cuando es «buena», de la tiranía.

Las aspiraciones internas de la oligarquía quedan atendidas por la presencia romana. La integración, sin embargo, revela algunas contradicciones, pues, en la dinámica evolutiva de una y de otra, se enfrentan formas dominantes de explotación divergentes. El programa griego del liberto no ciudadano, creador de dependencias que, en el plano de las identificaciones, aparecen como la propia de la clientela, como configuración teórica griega, creadora de una alternativa a la esclavitud «mercancía», se transforma en Roma en la teoría del liberto como alternativa esclavista. Lo que aparece como forma sustitutiva de la esclavitud se convierte en modo de perpetuarla, al crear, en ambos casos, la ilusión imaginaria de la igualdad natural entre los hombres.

Por otro lado, aparece en la perspectiva griega como la entidad integradora de un sistema, que permite a los oligarcas no ocuparse de política y transformar las carencias propias de la realeza en virtud positiva. Con ello, la *demokratía* pasa a definirse como el buen gobierno del emperador, que conserva las estructuras sociales.

Entre las características del sistema imperial se halla, sin duda, su adaptabilidad, su capacidad para convertirse en centro integrador de un mundo variado, organizado por Roma, asentado en una base ideológica compleja, de origen griego, pero sometida a un proceso de transformación que, como ideológica, mantiene relaciones con otro tipo de

transformaciones: las que llevan del esclavismo a la servidumbre colectiva.

El contraste entre que el liberto sea o no ciudadano pasa a convertirse en el marco donde se desarrollan las formas de dependencia de la Roma imperial dinámicamente integradas en formas ideológicas de origen griego. La integración geográfica y la integración social se traducen en la consideración de la ecúmene como unidad de la humanidad, del género humano como igualitario por naturaleza, para configurar las bases de sistemas de dependencia no esclavistas en que deja de ser necesario que unos se consideren bárbaros esclavizables y otros no. Así, todos pueden considerarse iguales en las nuevas formas de dependencia. Del aristotelismo en que tardíamente se afirmaba el carácter naturalmente esclavo del bárbaro, al estoicismo y al cristianismo, todo ello, en su conjunto en evolución, constituye los fundamentos integradores, en el plano ideológico, de la Romanidad.

2. La integración económica

Dentro del estudio de los problemas derivados de las transiciones, en concreto en relación con la que dio lugar al paso del mundo antiguo al mundo medieval, resulta en principio fundamental intentar comprender el mundo romano en su complejidad, lo que quiere decir que es necesario, por una parte, penetrar en la diversidad del mundo mediterráneo antes de la expansión romana y, por otra, comentar la obra de Jacques Annequin[19] sobre la perduración de esta diversidad, no

19 Sobre todo, «Capital marchand et esclavage dans les procès de transformation des sociétés antiques», *Modes de contacts et processus de transformation dans les sociétés anciennes. Actes du Colloque Cortone (24-30 mai 1981)*, Pisa-París, Scuola Normale Superiore-École Française de Rome, 1983, pp. 637-658; «Formes de contradiction et rationalité d'un système économique. Remarques sur l'esclavage dans l'Antiquité», *DHA*, 11, 1985, pp. 199-236; «Comparatisme/comparaisons:

sólo durante la formación del Imperio y en el período de conquista, sino una vez que se ha estabilizado éste, como elemento fundamental en la estructuración de la realidad imperial, eje unificador de un mundo necesariamente diversificado.

La expansión romana por Italia representa ya un proceso contradictorio, donde se establecen relaciones entre el mundo pastoril, predominante durante mucho tiempo en diversas zonas de la península, y la difusión de la agricultura que la acompañaba normalmente. La consecuencia se vino a concretar en el nacimiento de movimientos sociales al superponerse los modos de vida. La colonización provoca el desplazamiento de los pastores seminómadas, que todavía se hallarán presentes en la guerra servil espartaquista, pero también se crearán problemas al someterse a las poblaciones vencidas en las guerras expansivas a la condición servil, lo que desplaza incluso a los agricultores libres, como para despertar las preocupaciones de los reformadores que se identifican con los Graco[20]. Con la expansión se inicia al mismo tiempo la crisis de la ciudad arcaica formada principalmente por los posesores de la tierra cívica. Ya en el libro IV de la *Historia antigua de Roma,* de Dionisio de Halicarnaso, en las acciones y discursos de Servio Tulio, se ponía de manifiesto la íntima relación existente entre guerra y esclavización.

Por otra parte, desde el principio, el proceso de colonización de las tierras de la península Itálica fue el resultado del tipo de relación establecido entre los problemas internos romanos y la conquista externa. En las diferentes formas de

---

ressemblances et hétérogénéité des formes d'exploitation. Quelques réflexions», *DHA,* II, 1985, 639-672; «Réflexions sur les termes d'une problématique abordée dans deux articles des *DHA* II, 1985, pp. 199-236. y 639-672», *Mélanges Lévêque,* V, París, Les Belles Lettres, 1990.

20 A. Deman, «Bergers transhumants et mouvements de résistence en Italie depuis les Gracques jusque'à César», *Forms of Control and Subordination in Antiquity,* Leiden, Brill, 1988, pp. 209 y ss.

colonización se vierten los problemas internos que impulsan el dominio de la península. En la conquista de la Sabina dirigida por Curio Dentato, a principio del siglo III, se llevaron a cabo repartos de tierra junto con la eliminación de poblaciones locales; pero, paralelamente, entonces se desarrolló la aspiración de los dominantes a obtener grandes riquezas[21]; son las circunstancias en que, según Estrabón, I 3, 1, citando a Fabio Píctor, muchos romanos comenzaron a conocer la riqueza.

En la Italia del norte, el conflicto se manifestó en forma de rebelión motivada por los repartos de tierra[22]. Según Polibio, I 20-21, los boyos se levantaron en el año 285-284, al ver expulsados a los senones, por temor a perder ellos también su *chóra*. El episodio se enmarca en un proceso donde las relaciones internas de los romanos se muestran igualmente conflictivas, pues la acción de Flaminio, al repartir el *ager Picentinus*, en el año 233/2, se calificaba de demagogia, como motivo de la corrupción de *dêmos* y, para Polibio, de causa de la guerra. Los galos de la Cisalpina, sin embargo, fueron dominados sólo tras las Guerras Púnicas. El procedimiento se movía entre el exterminio y la conciliación. Ahora bien, de este modo, algunas poblaciones, en calidad de *accolae*, pasaron a funcionar como campesinado dependiente[23]. Otros, en cambio, en la Galia Cisalpina, terminaron convirtiéndose en barrera frente al exterior a través de las colonias latinas[24]. Pero, de otro lado, en los pactos con los sectores dominantes de sociedades ya

21 G. Clemente, «Basi sociali e assetti istituzionali nell'età della conquista», *Storia di Roma*, II,1, Turín, Einaudi, 1990, p. 45.

22 S. L. Dyson, «Native Revolt Patterns in the Roman Empire», *ANRW*, II, 3, 1975, p. 142.

23 E. Gabba, «La conquista della Gallia Cisalpina», *Storia di Roma*, II, 1, Turín, Einaudi, 1990, pp. 74 ss.

24 N. Purcell, «The Creation of Provincial Landscape: the Roman Impact on Cisalpine Gaul», en T. Blagg, M. Millet, *The Early Roman Empire in the West*, Oxford, Oxbow, 1990, p. 11.

estructuradas en clases, en el proceso de colonización, se procede a la sustitución de formas de dependencia primitivas por esclavos capturados en las guerras que se desarrollan[25]. Es el caso de la sociedad de los etruscos, donde las clientelas, que las fuentes equiparan a los siervos de tipo hilótico, dejan paso paulatinamente a la implantación del sistema esclavista. La difusión de éste por la península fue el resultado histórico más significativo de la expansión y conquista romanas. Sin embargo la inserción del sistema, llevada a cabo con tratamientos desiguales, tuvo también como resultado la creación de un panorama desigual.

El resultado fue el inicio de un proceso de formación de grandes propiedades, que funcionan junto a las zonas donde se ha impuesto la explotación colonial, más o menos igualitaria, pero donde se impone, en razón de la concurrencia productiva, la necesidad de expansión, sobre la base de la utilización del trabajo esclavista, cuyo aprovisionamiento se va trasladando de la cautividad al comercio, a través de la piratería ejercida masivamente por el Mediterráneo, bajo el creciente control de la marina romana. Así se constituye la estructura base de la *uilla* esclavista, con gestión mercantil, adoptada a través del modelo procedente de las explotaciones de la Italia griega[26]. Roma pasa así a considerarse una ciudad griega, frente a la Roma etrusca basada en las dependencias de tipo clientelar. La *uilla* no necesita tener grandes dimensiones[27]. Lo importante es la división del trabajo y la producción para el mercado. Así, dentro de ese desarrollo de los cambios, no resulta incoherente el uso del

25 E. Gabba, «La società romana fra IV e III secolo», *Storia di Roma*, II, 1, Turín, Einaudi, 1990, pp. 13-14.

26 M. Torelli, «La formazione della villa», *Storia di Roma*, II, 1, Turín, Einaudi, 1990, pp. 123 ss.

27 A. Carandini, «La villa romana e la plantagione schiavistica», *Storia di Roma*, IV, Turín, Einaudi, 1989, pp. 101-200.

trabajo libre, de los *mercennarii* de Varrón, pues las mismas condiciones de gran desarrollo del mundo del comercio en la Italia tirrénica son las que permiten el acceso al trabajo de diferente tipo y la difusión del producto. Su pleno desarrollo se llevará a cabo en época imperial, en que además se diversificará el trabajo en formas variadas de colonato, como la de los pequeños empresarios dependientes del dueño, a quien pagan un canon en dinero, o la del *seruus quasi colonus*, junto a los libres que trabajan como colonos o como *mercennarii*[28]. La consolidación del imperio permite una diversidad en que se fraguan algunos de los factores de la destrucción del sistema.

De este modo, la expansión romana permite amplios procesos de emigración de las poblaciones privadas de tierra, pero también favorece las mercantilización de los productos de las explotaciones ampliadas en el interior, así como la esclavización por la guerra o el comercio de esclavos, como aprovisionamiento de mano de obra para tales explotaciones. El paso último será el de los latifundios imperiales y la tendencia a imitarlos en diferentes condiciones por las clases dominantes aspirantes a imitar al emperador y a competir con él. En Italia persiste la explotación del trabajo de los asalariados, pero también el colonato antiguo o las relaciones clientelares. Con el tiempo, se recuperan otras formas ante la no rentabilidad de la producción esclavista itálica a partir del siglo II d.C. Efectivamente, junto a otros problemas, se manifiestan los derivados del propio proceso expansivo por la concurrencia de la producción provincial.

En Sicilia, la primera presencia se encuentra con una población articulada de griegos e indígenas y parece contem-

28 E. Lo Cascio, «Forme dell'economia imperiale», *Storia di Roma*, II, 2, Turin, Einaudi, 1991, pp. 333 y ss.

plar el inicio de la crisis de las ciudades griegas, pero es posible detectar en cambio la continuidad de los santuarios rurales[29], centros de reunión de las poblaciones indígenas, dedicados mayoritariamente al culto a Deméter. Con la Guerra Púnica será cuando se produzca una decadencia verdaderamente notable de la población urbana. Sometida inmediatamente a un estatuto provincial y subsidiario, Sicilia adoptó la función de granero del Imperio en formación, con el consiguiente conflicto inicial entre las necesidades del cultivo del grano y el mantenimiento de los pastos de las poblaciones indígenas[30]. Sin duda, se llevaron a cabo repoblaciones y se fomentaron formas de comercio e intercambio, desde luego en circuitos controlados por los romanos, que afectaban a las zonas costeras, pero sobre todo se desarrolló la gran propiedad esclavista, en forma de *uilla*, que entra en crisis con la crisis servil del siglo II a.C. A partir de ahí crecieron las presiones del estado sobre la misma propiedad romana, sobre el *ager publicus*, en unas condiciones como las que provocaron la dura explotación de Verres. Tras las crisis que se relacionan con las guerras triunvirales, en las que Italia y Roma corrieron el riesgo de desabastecimiento, Sicilia fue víctima de un nuevo empobrecimiento relacionado con la conquista de Egipto, hasta el punto de que Estrabón habla de *eremía*, de desertización de los territorios de la isla. La crisis agraria va unida a la degradación social en época imperial, en una zona desprovista de derechos que permite la imposición de grandes propiedades sobre poblaciones indígenas sometidas a dependencia, bajo el control de las aristocracias y de los dominios imperiales.

29 G. Bejor, «Aspetti della romanizzazione della Sicilia», *Modes de contacts*, pp. 356 ss.
30 G. Clemente, «Sicily and Rome: The Impact of Empire on a Roman Province», *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, Leiden, Brill, 1988, pp. 105 ss.

A partir de la Segunda Guerra Púnica, en África se desarrolla el reino helenístico de Masinisa[31], ejemplo típico de comunidad subsidiaria que pasa de la situación propia de las monarquías tribales hegemónicas al estado, en relación con los contactos establecidos con Cartago primero y luego con Roma[32], lo que da lugar a un importante proceso de expansión urbana entre los siglos II y I[33]. La incipiente explotación de tipo esclavista, donde luego se asientan los colonos de Mario[34], dio lugar al desarrollo de la *uilla* en la zona costera romanizada, que sirve de contrapeso a las aldeas indígenas, que se terminarían convirtiendo en reserva de mano de obra. Ocupaban tierras malas y se hallaban en disposición constante para emprender acciones de bandidaje, pero también servían de fuente de reclutamiento. La situación se prestaba a choques con los nómadas, en movimientos como el que sería encabezado por Tacfarinas. Por otro lado, la colonización se llevó a cabo a través de tiempos y modos distintos[35], sobre todo en el territorio de Cartago, habitado por una doble comunidad de romanos e indígenas. Junto a las tierras catastrales, está presente el *usus propius* de los *agri rudes*. Así, en la época de los Antoninos, sobre todo a través de la *Lex Hadriana de rudibus agris*, se produjo la sistematización de las tierras poseídas por los indígenas. África aparece ahora como

31 A. Deman, «Matériaux et réflexions pour servir à une étude du développement et du sous-développement dans les provinces de l'empire romain», *ANRW*, II, 3, 1975, p. 19.

32 E. Smadja, «Modes de contact, sociétés indigènes et formation de l'état numide au second siècle av. notre ère», *Modes de contacts*, pp. 685-702.

33 A. Di Vita, «Gli *emporia* di Tripolitania dall'età di Massinissa a Diocleziano: un profilo storico-istituzionale», *ANRW*, II, 10, 2, 1982, pp. 516 ss.

34 J. M. Lassère, «L'organisation des contacts de population dans l'Afrique romaine, sous la République et au Haut-Empire», *ANRW*, II, 10, 2, 1982, pp. 397 ss.

35 J. Peyras, «Remarques sur les centuriations et les cadastres de l'Afrique proconsulaire», *De la terre au ciel. I. Paysages et cadastres antiques*, Besançon, Centre de Recherches d'Histoire Ancienne, 1994, pp. 223-245.

proveedora de productos de lujo, lo que favorece la creación de fortunas africanas entre los agricultores libres. Sin embargo, persisten los problemas fronterizos, además de los derivados de la opresión creciente sobre los colonos[36], pues, en efecto, el colonato se vio reactivado, sobre todo en la explotación de los *saltus* en manos de *conductores*, adaptado así al sistema dominante. De este modo, la nueva explotación de las poblaciones locales dio lugar a nuevos conflictos que parecerían definirse como territoriales, a pesar de ser de origen económico y social, por lo que la historia del África romana se caracteriza por la presencia hasta el final de movimientos de *latrones*.

En Hispania, tras las guerras púnicas, la presencia romana se encuentra en primer lugar con los problemas derivados de los nuevos contactos fronterizos y de la imposición de los sistemas de tributación de las poblaciones sometidas, que dan lugar a rebeliones como la encabezada por Viriato, para pasar luego a otras más bien relacionadas con la explotación de la tierra[37]. En este aspecto, los conquistadores tendían a la formación de nuevos asentamientos coloniales controlados por los romanos frente a los asentamientos propios, a veces dispersos, como en el caso de Complega. La creciente presencia romana trajo como consecuencia episodios como el de Sertorio, mezcla de hecho romano y nativo, donde las circunstancias de la guerra civil se complican a través de los modos de contacto entre los emigrantes itálicos y las poblaciones peninsulares tendentes a la romanización[38]. El proceso de introducción del sistema esclavista tuvo efectos diferentes. Entre las poblaciones del norte, poco asentadas, tardíamente influidas por la presencia romana, las rebeliones de esclavos desde los primeros momen-

36 S. L. Dyson, «Native Revolt...», *cit.*, p. 166.
37 S. L. Dyson, «Native Revolt...», *cit.*, pp. 146 ss.
38 D. Plácido, «Sertorio», *Studia Historica. Historia Antigua*, 7, 1989, pp. 97-104.

tos de la implantación trajeron como consecuencia la creación de nuevas formas de dependencia, pactadas con los jefes locales de sociedades en proceso de jerarquización[39], como ocurre en la explotación de las minas del noroeste. En cambio, en el Sur, la esclavitud se extendió en las ciudades de origen fenicio y en las colonias, paralelamente a la explotación de la *uilla*, lo que facilita la concentración del poder oligárquico, con el crecimiento de su capacidad mercantil, relacionada con las salazones y el cultivo de los olivos. La tierra, controlada a través de Roma como *ager publicus*[40], se orienta hacia los mercados, lo que da lugar a una notable presencia de productos béticos por el Mediterráneo y por el *limes*.

Los pueblos de la Galia a la llegada de los romanos se caracterizaban por el predominio de organizaciones clientelares, base de sistemas que algunos consideran feudalizantes, o simplemente tributarios, en torno al *oppidum*, lo que potencia la formación de grupos separados, de rivalidades, con apoyos y alianzas ocasionales con romanos o con germanos, a hegemonías relativas y a la consiguiente falta de unidad en la resistencia[41]. Los pactos y las guerras se suceden de manera espontánea y circunstancial, sin someterse a ninguna actitud predeterminada. Las fidelidades se mantienen con *dona*, con los sistemas redistributivos, alternando o sumándose a la coerción militar, como resultó claro en el caso del movimiento encabezado por Vercingetórix.

Marsella representa, desde luego, un caso especial, con intenso desarrollo de las fuerzas productivas, sobre la base de

39 D. Plácido, «La conquista del norte de la Península Ibérica: sincretismo religioso y prácticas imperialistas», *Mélanges Pierre Lévêque, I*, París, Les Belles Lettres, 1988, pp. 229-244.

40 J. L. López Castro, *Hispania Poena. Los fenicios en la Hispania romana, (206 a.C.-96 d.C.)*, Barcelona, Crítica, 1995, pp. 160 ss.

41 S. Lewuillon, «Histoire, société et lutte des classes en Gaule: une féodalité à la fin de la république et au début de l'empire», *ANRW*, II, 4, 1975, pp. 425 ss.

la implantación colonial griega, donde se ha generalizado la explotación de campesinos clientes entre la población indígena, en etnias agrupadas alrededor de las *kômai*, identificadas como *pagi* o *uici*, en la estructuración romana. Ello permite la formación de dependencias entre «ciudades», que tenderán a la homogeneización desde la época de César y de Augusto[42], paralelamente a la fundación de abundantes colonias y a la generalización del sistema productivo de la *uilla* esclavista.

En el proceso de la romanización, se producen reacciones variadas, desde las rebeliones derivadas de los problemas introducidos por la misma romanización[43], resueltos a base de la creación de asentamientos, como el de Valentia, para la clase dominante de los alóbroges, de donde nacerían abundantes familias Julias, hasta la pacificación de las aristocracias guerreras potenciadas por la colonización, convertidas en familias de agricultores, base de una clase de *equites*, de miembros de la *nobilitas*, de senadores, como ocurrió entre los eduos. Con todo, también subsisten poblaciones tributarias marginales[44], que continúan poniendo en marcha movimientos de rebelión como reacción por la esclavización o por la presión tributaria, o por la implantación de itálicos en sus territorios desde 125 a.C.

En efecto, Roma desarrolla ampliamente los programas de colonizaciones y las confiscaciones, establece colonos y captura esclavos, antes de proceder a desarrollar nuevos programas de municipalización con participación de las sociedades indígenas, que sufren procesos de reforma en que el desarrollo se mezcla con la continuidad de las estructuras propias[45], con la implan-

42 M. Clavel-Lévêque, *Puzzle gaulois. Les Gaules en mémoire*, París, Les Belles Lettres, 1989, pp. 33 ss.

43 S. L. Dyson, «Native Revolt...», *cit.*, pp. 152 ss.

44 M. Clavel-Lévêque, *Puzzle gaulois*, *cit.*, pp. 214 ss.

45 M. Clavel-Lévêque, *Puzzle gaulois*, *cit.*, pp. 19 ss.

tación de catastros que incluyen los *oppida* indígenas en una nueva estructuración. Caso conocido fue la *adtributio* a Nemauso de los *oppida* de los arecómicos referida por Estrabón, IV 1, 2[46], en fenómenos que permiten la promoción de las clientelas y la nueva estructuración de los dominantes. Con todo, algunas jefaturas locales continúan manteniendo sus clientelas independientes, con las que en ocasiones se promueven revueltas encabezadas por sectores poderosos, sobre todo por los que, como los druidas, conservan el control del imaginario colectivo de algunas poblaciones. Puede relacionarse con la subsistencia de *uici* autóctonos y *conciliabula* que perviven durante el Imperio romano en diversas zonas de la Galia[47].

Con este proceso coincide la tendencia a la venta como esclavos de las poblaciones locales por parte de los romanos. Los galos encadenados aparecen frecuentemente en los triunfos de los jefes militares, destinados al mercado mediterráneo; los esclavos galos se explotaban en Etruria, según Cicerón, *Pro Quinctio*, VI 24, y hay testimonio del uso de los mismos en la construcción de vías y otros trabajos, *coacti*[48]. Es interesante constatar cómo colaboran los indígenas a la exportación de esclavos, a cambio de vino[49], con lo que el uso de las relaciones clientelares como mecanismo de creación de mercancía sirve de vehículo a las nuevas relaciones esclavistas.

46 M. Clavel-Lévêque, «L'implantation des cadastres romains en Gaule méridionale et l'évolution des rapports gouvernants/gouvernés», *Cahiers d'études anciennes*, 26, 1990 (*Gouvernants et gouvernés dans l'Imperium Romanum (IIIe av. J. mC.-Ier ap. J. mC.)*, pp. 83 ss.; D. Plácido, «La latinidad de Nemauso», *Studia Historica, Historia Antigua*, 9, 1991, pp. 61-62.

47 G. C. Picard, «Observations sur la condition des populations rurales dans l'Empire romain en Gaule et en Afrique», *ANRW*, II, 3, 1975, pp. 98-111.

48 M. Clavel-Lévêque, *Puzzle gaulois*, *cit.*, p. 315.

49 A. Daubigney, «Relations marchands méditerranéennes et procès des rapports de dépendance (*magu-* et ambactes) en Gaule protohistorique», *Modes de contacts*, pp. 659-683.

Se ha destacado la existencia de una zona de amplio desarrollo comercial en la desembocadura del Rin, que se vería favorecida por la presencia romana, pero permanecería al margen del sistema esclavista[50].

En Britania, en los llanos, se conocía la explotación de los llamados campos célticos, con edificaciones abundantes, desde época de César[51]. A partir de la intervención romana, los jefes de las comunidades identificadas como *ciuitates* entran en un proceso en el que adquieren la ciudadanía romana, pero siguen viviendo en sus *ciuitates*, y son éstas las que se transforman en *uillae* y las que sirvieron posteriormente de base de la urbanización. Así, en las ciudades se conservan las dependencias clientelares y a través de ellas se ejerce la presión sobre los mercados marginales que sirven de fuente de la esclavitud. Por ello, Estrabón, IV 5, 2, habla de que los romanos importan de la isla esclavos, y Tácito, *Agrícola*, 28, se refiere a algunos britanos *per commercia venumdatos...* Sin embargo, la posterior presión sobre las poblaciones provocó revueltas como la de Budica, en el año 60, tras la fundación de *Camulodunum* el año 49; las revueltas continúan en las zonas fronterizas en todo el proceso de expansión de la frontera hasta el muro de Adriano, que pretende aislar bárbaros de dentro y de fuera[52].

En el Danubio se situaba la principal defensa de Italia. Ahora bien, para Estrabón, V 1, 8, en esta línea, Aquilea aparece definida como fortaleza contra los bárbaros, pero también como emporio para las etnias del Ilírico, a través de las cuales se procede a la venta de productos itálicos, como el aceite, a cambio del aprovisionamiento de esclavos. El Ilírico y zonas

50 A. Deman, «Matériaux et réflexions...», *cit.*, pp. 7 ss.

51 A. L. F. Rivet, «The Rural Economy of Roman Britain», *ANRW*, II, 3, 1975, pp. 335 ss.

52 S. L. Dyson, «Native Revolt...», *cit.*, pp. 167 ss.

adyacentes siguieron siendo tierra de conquista durante mucho tiempo[53]. Los dacios eran vendidos como esclavos después de la época de Trajano, mientras que las guerras marcománicas produjeron una profunda alteración de la población a través de la que la propiamente indígena se ve sustituida por medio de asentamientos con abundantes nombres griegos y romanos. En Dalmacia, la primera presencia romana se encuentra todavía con las colonias griegas atacadas por dálmatas, entre los que se mencionan los ardieos, que, según se dice, hacen uso de tipo hilótico de la población de los clientes[54]. Posteriormente, cuando los comerciantes itálicos se pusieron en contacto con los reinos ilíricos, abrieron las puertas a las alianzas, que, a la larga, dieron paso al establecimiento de *conuentus*, como modo de integración de las poblaciones indígenas, y de colonias, hasta que, en época flavia, ya hay dálmatas formando parte de los sectores gobernantes[55].

En Grecia, la crisis de *pólis* del siglo IV significa tanto la disolución de la ciudad arcaica de propietarios como el final de la democracia en ciudades como Atenas. En el fondo, es una crisis del sistema esclavista en que se ha resuelto el problema agrario de la época arcaica, pero ahora las oligarquías han acudido a buscar apoyos en los regímenes monárquicos periféricos para poder controlar las masas de los pueblos que habían logrado preservar su libertad. Los reyes acaban con las libertades por métodos represivos, pero también procuran ganarse el apoyo de las masas con medidas demagógicas. En efecto, las grandes ciudades contienen una masa de pobres, libres o esclavos, peligrosos para las oligarquías debilitadas, pero que buscan la salvación en el apoyo de reyes o dinastas,

53 J. Fitz, «Le provincie danubiane», *Storia di Roma*, II, 2, 1991, pp. 494 ss.
54 M. Zaninovic, «The Economy of Roman Dalmatia», *ANRW*, II, 6, 1977, p. 776.
55 J. J. Wilkes, «The Population of Roman Dalmatia», *ANRW*, II, 6, 1977, pp. 741 ss., 765; *Dalmatia*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1969.

que se presentan como salvadores de los desdichados, *sotêres*[56], de modo que los reyes en que se apoyan las oligarquías tienden a convertirse en reyes demagogos, por lo que, en consecuencia, se produce a continuación el apoyo de Roma a las oligarquías, que pueden ejercer así sus presiones para la explotación del trabajo de los libres o, alternativamente, para la recuperación de la esclavitud bajo nuevas condiciones.

Ahora bien, según se acentúa la intervención, Roma se muestra contraria tanto a la conservación de las confederaciones, en que buscaban cohesión las comunidades no integradas en el mundo de la ciudad, como al sinecismo. Más bien tiende a provocar la reducción a la condición de aldeas de las ciudades, como se percibe en el caso de Beocia, entre Polibio y Plutarco[57]. Al mismo tiempo, crecen las imposiciones tributarias por parte de los romanos. En ese proceso, en que se recupera el sistema esclavista, la esclavización se lleva a cabo a través de la colaboración inicial con piratas. Reacciones como la de Mitrídates fueron en principio bien acogidas, mientras se veía en el rey del Ponto a un nuevo salvador, pero las victorias de Sila acabaron con esa expectativa y provocaron la pérdida de popularidad de Mitrídates, como tal jefe salvador, y la imposibilidad de recuperar una vía de actuación independiente. De este modo se afianza el intento de recuperar el control de la esclavitud, apoyado en Roma, y se produce el fin de las posibilidades de protección del pueblo a través de su fuerza en las asambleas[58]. El nuevo panorama se caracteriza por la prosperidad de algunas ciudades controladas por gran-

56 P. Green, *Alexander to Actium. The Historical Evolution on the Hellenistic Age*, Berkeley, Los Ángeles, University of California Press, 1993³ (=1990), p. 555.

57 J. M. Fossey, «The Cities of the Kopaïs in the Roman Period», *ANRW*, II, 7, 1, 1979, pp. 583 ss.

58 G. E. M. de Ste.-Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, Londres, Duckworth, 1981, p. 317.

des familias apoyadas en Roma, como Atenas, junto a amplios espacios vacíos. Algunos centros, como el Pireo, Corinto y Tesalónica, experimentan un importante desarrollo urbano[59]. La reesclavización no dejó de plantear problemas serviles en zonas como Arcadia y Eubea. Pero fue más general y característico el mundo de las colonias, como las instaladas en Patras y Nicópolis con grandes espacios centuriados, mundo técnicamente romano con tendencia a incorporar una nueva helenización que afectaría principalmente a la superficie cultural, pero que tendería a asimilarse al mundo del oriente mediterráneo, donde las entidades ciudadanas se conservaban como lugar de concentración de poblaciones libres tendentes a sostenerse de manera parasitaria, protegidas frente a las masas campesinas de los dependientes colectivos, proclive a definirse como organización de tipo tributario.

Macedonia aparece en la historia con un régimen basado en las relaciones entre la realeza y las *hetairíai*, es decir, en una monarquía apoyada en relaciones de fidelidad y con el sostén de una aristocracia que desempeña funciones guerreras. El proceso de integración de las poblaciones culmina en tiempos de Filipo II, que llega a crear una monarquía unificadora de una amplia extensión de tierras y organizaciones políticas previamente dispersas, pero permanecen las diversidades entre muchos de los pueblos, como los bisaltas, los edones y otros, que en ocasiones tenderán a la disolución, pero sobre todo se recrudecen los problemas derivados de las fronteras, especialmente con los tracios. Según Arriano (*FGH*156F72), los vecinos de los tracios que eran cultivadores de tierra se veían obligados a volver a la vida de la caza y abandonar las ciudades para hacerse nómadas, a causa de la presión ejercida

59 M. Sartre, *L'Orient romain. Provinces et sociétés provinciales en Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères (31 avant J. C.-235 après J. C.)*, París, Éd. de Seuil, 1991, pp. 219 ss.

por aquéllos. Se caracterizan en las fuentes por crear conflictos con los pueblos limítrofes, pero también pueden servir de aliados para movimientos como el de Mitrídates[60]. La presencia romana, de este modo, se justifica como defensa de las fronteras, pero de hecho los tracios habían sido, desde la época del clasicismo griego, la más importante fuente de mano de obra esclava. Con la presencia romana en Macedonia, sin embargo, en Tracia perduran las estructuras aldeanas, con una aristocracia que controla a las masas campesinas, víctimas en ocasiones todos ellos de requisas y practicando la *anachóresis* como recurso, pero las relaciones entre el poder imperialista y las jerarquías locales permiten que, en general y con oscilaciones, perdure el mercado de esclavos.

Para Macedonia propiamente dicha, la presencia romana resultó empobrecedora, desde la proclamación de la «libertad de los griegos» por parte de Flaminino en el año 196, pero, sobre todo, a partir de la batalla de Pidna en 167. En el 158 se volvieron a explotar las minas de plata, pero ello trajo consigo reacciones revolucionarias porque la explotación de los recursos se llevaba a cabo por parte de los romanos, por lo que dieron lugar a *stáseis* variadas, como la de 151, en que Escipión Emiliano fue llamado como mediador, y que culminaron en la revuelta de Andrisco, que se presentaba como «rey Filipo VI». Las reacciones contra el enriquecimiento del conquistador crean las condiciones de un movimiento «nacional» aglutinado por un aspirante a la realeza[61]. Con la llegada de las luchas triunvirales, se fundan colonias de veteranos en las ciudades helenísticas, como Casandrea o Díon, mientras que las comunidades indígenas se convierten en ciudades peregrinas, de

60 R. D. Sullivan, «Thrace in Eastern Dynastic Network», *ANRW*, II, 7, 1, 1979, pp. 186-211.

61 W. Z. Rubinsohn, «Macedonian Resistence to Roman Occupation in the Scond Half of the Second Century B.C.», *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, Leiden, Brill, 1988, pp. 141-157.

carácter tributario, agrupadas en *koiná*; como ciudad libre, cobra especial importancia Tesalónica[62]. Sólo con el principado se llevó a cabo una tarea verdaderamente integradora.

Las poblaciones de Bitinia habían mantenido actitudes antihelénicas en los períodos en que habían entrado en contacto con las colonias griegas. Con el tiempo, ello facilitó el establecimiento de alianzas con Roma en las guerras con Macedonia. Sin embargo, luego se produjo un proceso de helenización, que no fue ajeno a los problemas creados entre el vecino reino del Ponto y las ciudades griegas en relación con la presencia romana. En este período, se conocen casos de esclavización de las poblaciones por parte de los publicanos romanos y del establecimiento de sistemas de tributación. Libertad y autonomía fueron consignas utilizadas con frecuencia en el período, a través de las cuales se organizaban las fidelidades de las poblaciones en lazos clientelares. De este modo, las oligarquías se estabilizan como dueñas de los campos, encabezan procesos de sinecismo y patrocinan colonias en torno a las cuales las tierras se cultivan por medio de *laoí*, masas dependientes con estatuto de libres. Las ciudades se estructuran con sus territorios[63], pero junto a las tierras de las ciudades hay distritos puramente rurales con aldeas, donde se encuentran las tierras *basilikaí*, que serían heredadas por Roma. En tiempos imperiales fueron conocidos los problemas de las masas de las poblaciones libres en las ciudades, sin tierras, en un proceso en que se muestran las consecuencias de la desintegración del sistema esclavista.

En Georgia se establecieron centros urbanos desde el siglo III a.C. Roma sólo creó asentamientos costeros sin

62 F. Papazoglou, «Quelques aspects de l'histoire de la province de Macédoine», *ANRW*, II, 7, 1, 1979, pp. 357 ss.; M. Sartre, *loc. cit., supra*.

63 B. F. Harris, «Bithynia: Roman Sovereignty and the Survival of Hellenism», *ANRW*, II, 7, 2, 1980, pp. 858 ss.

penetración interior[64]. Sin embargo, según Estrabón, XI 2, 3, Tanais llegó a ser un emporio común, donde se comercializaban esclavos.

En Asia, la transición del reino de Pérgamo al dominio romano estuvo marcada por la revuelta de Aristónico[65], con apoyos heterogéneos. Por una parte, en las ciudades recibía el apoyo de los griegos, pero, por otra, también se mencionan los esclavos y los dependientes de diferente tipo, las poblaciones rurales y las tribus de montaña. Se concluye que allí se concentraron los efectos de diversos conflictos latentes de poblaciones agudizados en época de Átalo III, que se aglutinaron ideológicamente en torno a Helio como dios Sol anatolio.

En general, sin embargo, en el conjunto de la península de Anatolia, las oligarquías se vieron apoyadas por Roma, como en Cilicia, al tiempo que se fundaban colonias romanas, con estallidos de violencia popular esporádica[66]. Se extienden las grandes propiedades con esclavos y las paralelas masas urbanas parasitarias. Pero hay zonas donde predominan las masas de campesinos en calidad de *kátoikoi, pároikoi, hierodoûloi, hieroí...*, gama de la dependencia colectiva de los *laoí* generalizados en el mundo helenístico, como difusión del modo de producción asiático, adoptado en la implantación seléucida y no alterado a fondo por la difusión del esclavismo. La explotación de las comunidades de *laoí* y la dependencia con respecto a la tierra resisten mejor al modo de producción esclavista que las dependencias personales de

64 O. Lorkipanidze, «The Greco-Roman World and Ancient Georgia (Colchis and Iberia)», *Modes de contacts*, pp. 139 ss.

65 K. H. Kim, «On the Nature of Aristonicus's Movement», *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, Leiden, Brill, 1988, 159-163; M. L. Sánchez León, «Aristónico. Basileus Eumenes III», *HispAnt*, 13, 1986-1989, pp. 135-157.

66 A. D. Macro, «The Cities of Asia Minor under Roman Empire», *ANRW*, II, 7, 2, 1980, pp. 660 ss.; 690.

tipo clientelar. Por ello, en las zonas asiáticas tuvo menos capacidad de penetración el capital mercantil que acompaña necesariamente la difusión del esclavismo como mercancía.

También en Galacia predomina la heterogeneidad y mezcla de formas de explotación, complicadas por la difusión de la colonización seléucida y de la augústea. Persisten, sin embargo, las supervivencias indígenas en Pisidia, Licaonia, Isauria. Con el desarrollo de la agricultura sistemática, florecen familias claudias y se consolidan los pequeños colonos itálicos, principales beneficiarios de los caminos romanos, pero también los descendientes de los dinastas gálatas se consolidan como aristocracia, a través de sus prácticas colaboradoras en el control de sus propias clientelas. Junto a ello, se crean propiedades imperiales, que serán explotadas a través de libertos. Al margen del mundo de la ciudad y de la explotación agrícola sistemática, los pastores de ovejas entran, sin embargo, en los circuitos de la exportación de la lana, controlados por *negotiatores* romanos. Ello provoca, como es natural, una gran variedad de formas de explotación y de relaciones sociales unificadas por la presencia romana[67].

En Licia existía a la llegada de los romanos una federación representativa de las comunidades de la zona procedente de época helenística. Con la pérdida de su independencia bajo Roma, algunas de las ciudades participaron en las actividades de los piratas. La intervención de Servilio Isáurico trajo como consecuencia la conversión del territorio en *ager publicus* y la distribución fiscal de los territorios de la Liga. Posteriormente, la Liga conserva su función sacerdotal dedicada al culto al emperador como organización intermediaria para asuntos internos con el príncipe[68].

67 S. Mitchell, «Population and the Land in Roman Galatia», *ANRW*, II, 7, 2, 1980, pp. 1055 ss.

68 S. Jameson, «The Lycian League: Some Problems in its Administration», *ANRW*, II, 7, 2, 1980, pp. 833 ss.

En Cilicia subsisten las poblaciones luvitas, se agudizan en algún momento las actividades de los piratas, las poblaciones de montañeses permanecen aisladas y, paralelamente, se han organizado algunas pequeñas *póleis*[69]. Junto con Caria, Lidia y Capadocia funcionaron como fuente de esclavos para todo el imperio. Eran esclavos de Asia Menor los que se trasladaban para los grandes dominios de Italia y Sicilia. Al mismo tiempo, las explotaciones esclavistas de Asia eran trabajadas tanto con esclavos indígenas como procedentes del mercado exterior. Ahora bien, la superposición de sistemas creaba una gran proximidad entre la situación de los campesinos libres y la de los esclavos rurales. No hay, en cambio, ciudadanos campesinos desde la época helenística, en la que los campesinos se hacen tributarios de las grandes propiedades y las aldeas se hacen tributarias de ciudades.

Siria se caracterizó dentro del imperio por las rutas de las caravanas y por su proximidad al mar fenicio[70], lo que destaca las actividades relacionadas con los intercambios. Sin embargo, se sabe que la agricultura desempeñaba el papel fundamental en la economía de Palmira. Por otra parte, la Cirréstide florecía con población abundante para recluta en época helenística y presentaba sus propias formas de cohesión, en torno al santuario de Atenea Cirréstide, que aglutinaba un posible *koinón*. Los romanos organizan las comunidades en ciudades, concebidas como centros de servicios, vehículo de contacto con las poblaciones indígenas[71]. En efecto, durante todo el tiempo continúan existiendo las tribus indígenas con sus «reyes», capaces de imponer su per-

69 T. B. Mitford, «Roman Rough Cilica», *ANRW*, II, 7, 2, 1980, pp. 1232 ss.
70 G. W. Bowersock, «La Grecia e le province orientali», *Storia di Roma*, II, 2, Turín, Einaudi, 1991, p. 422.
71 E. Frézouls, «Cyrrhus et la Cyrrhestique jusqu'à la fin du Haut-Empire», *ANRW*, II, 8, 1977, pp. 164-197.

sonalidad en ámbito regional, con grupos considerados bandidos en zonas de acrópolis, llamados «tiranos» por las fuentes, capaces de organizar rebeliones. Como otros reinos vasallos, el de Comagene, que se apartó del reino seléucida tras la batalla de Magnesia y existía como reino en 163/2[72], perduró en los límites del imperio en funciones de aprovisionamiento, protegido, como cliente, por el mismo imperio que extrae sus potencialidades humanas.

En Judea[73], el campesino tributario de época helenística coincide con las comunidades que practican el seminomadismo y el pastoreo. A través de la realeza, se ha producido un proceso de helenización de las familias poderosas, que, con la dinastía de los Hasmoneos, se benefica de las tierras reales «liberadas». De este modo se propagan las propiedades grandes y pequeñas. Roma interviene sobre todo a través de expropiaciones en la costa, lo que provoca una cierta dispersión de la clase dominante. Las tensiones se hacen patentes desde la época de la intervención de Pompeyo, que había actuado frente a los Hasmoneos. En este ambiente conflictivo, entre la intervención romana, los propietarios y la realeza, las tensiones tuvieron como escenario principal las tierras extraciudadanas, que permanecían en propiedad del rey, como *kômai*, aldeas no integradas en el mundo de la ciudad[74].

Egipto había conservado, durante el período helenístico, un sistema de tipo tributario desde la época faraónica, ante el que el campesinado practica a veces la *anachóresis*, e incluso las revueltas, pero en otras ocasiones recibe los beneficios de los evergetismos de los poderosos que aplacan el conflicto[75].

72 R. D. Sullivan, «The Dynasty of Commagene», *ANRW*, II, 8, 1977, pp. 732-798.
73 S. Applebaum, «Judaea as a Roman Province: the Countryside as a Political and Economic Factor», *ANRW*, II, 8, 1977, pp. 356 ss.
74 G. E. M. de Ste. Croix, *Class Struggle, cit.*, p. 428.
75 I. Biezunska-Malowist, «Formes de résistence dans l'Egypte grecque et

La cultura adopta una forma específica donde la tradición egipcia se integra en los planteamientos ideológicos lágidas[76]. En cambio, la religión dominante es sobre todo egipcia[77]. La inclusión bajo el poder de Roma significó el inicio de un proceso de municipalización, pero no evitó la supervivencia del *oîkos* del rey, además de la existencia de *póleis* independientes en calidad de posesores de tierras, al estilo de la *politikè gê* helenística[78]. Por ello, todavía en el siglo III, continúan mencionados los dediticios de la *Constitutio Antoniniana*, herederos sin duda de las dependencias colectivas no integradas en el sistema romano.

En la Cirenaica, las ciudades lágidas eran controladas por el rey, junto con la tierra real, del mismo modo que eran controladas las tribus (*SEG* XX 729). Roma, en cambio, toma bajo su control la tierra real, pero deja libres las ciudades, aunque establece un tributo sobre ellas, al que atienden a través del patronato de los políticos. En el proceso de transformación, fue campo privilegiado de la acción de los piratas, específicamente de Mitrídates. El posterior establecimiento de colonos por parte de los romanos favoreció la latinización de documentos oficiales y de las familias griegas[79].

Se trata, por tanto, de un panorama verdaderamente heterogéneo, sobre el que Annequin (véase nota 19) ha organizado la teoría de la coherencia y racionalidad del sistema romano como una unidad orgánica.

---

romaine et l'attitude du gouvernement», *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, Leiden, Brill, 1988, pp. 239-245.

76 F. Colin, «Identités ethniques et interactions culturelles dans l'Antiquité», *ACl*, 63, 1993, p. 255.

77 E. C. Huzak, «Augustus, Heir of the Ptolemies», *ANRW*, II, 10, 1, 1988, p. 379.

78 A. K. Bowman, D. Rathbone, «Cities and Administration in Roman Egypt», *JRS*, 82, 1992, pp. 107-127.

79 A. Laronde, «La Cyrénaïque romaine, des origines à la fin des Sévères (96 av. J.C.-235 ap. J.C.)», *ANRW*, II, 10, 1, 1988, pp. 1007 ss.

Efectivamente, en toda esa variedad Roma mantiene el control del aprovisionamiento y de la circulación de los esclavos, dentro del sistema general de circulación de bienes. El esclavo mercancía se reproduce en el sistema mercantil, pero sufre los problemas derivados de éste. Así, se puede hablar de capitalismo, mercantil y monetario, dentro del precapitalismo. El sistema mercantil esclavista mantiene relaciones complejas con otros modos de producción, a los que no disuelve normalmente, sino que integra. Bajo la lógica del sistema esclavista se desarrolla, por tanto, una multiplicidad de mutaciones y combinaciones dinámicas en transformación constante. Subsiste el modo antiguo, con propiedad de la tierra tendente a la esclavización de los grupos gentilicios clientelares, con su propio desarrollo mercantil y una cierta tendencia a la disolución, por causa de la difusión de la moneda, de las relaciones sociales internas de la ciudad arcaica. Subsisten grupos gentilicios que combaten contra el dominante, pero que también proporcionan esclavos a cambio de la consolidación de su poder y del acceso a bienes que colaboran a ello: reyes o príncipes, que establecen relaciones desiguales bajo el predominio de quienes usan los esclavos sobre quienes los proporcionan. La dirección del mercado, en general, es predominantemente hacia Italia[80]. Ésta necesita el expansionismo para desarrollar su propia economía agraria mercantil de base esclavista[81].

La conquista, por otra parte, va limitando las posibilidades de uso del territorio predatorio, por lo que tiende a desplazarse, al mismo tiempo que al penetrar en territorio indígena disuelve sus relaciones sociales fortaleciendo los

80 J. Andreau, «Mercati e mercato», *Storia di Roma*, II, 2, Turín, Einaudi, 1991, pp. 374 ss.

81 A. Schiavone, «La struttura nascosta. Una grammatica dell'economia romana», *Storia di Roma*, IV, Turín, Einaudi, 1989, p. 28.

papeles de la aristocracia. Así puede aumentar las presiones sobre los campesinos para producir para los intercambios, con lo que se remodelan las dependencias marginales hacia formas protoesclavistas, mientras que las relaciones entre pueblos pasan de la tradición clientelar al esclavismo.

La sociedad romana se basa en una economía que cuenta con el complemento de las sociedades periféricas. La diversidad se integra en la lógica interna del sistema esclavista, que tiene necesidad de que exista esa diversidad y de poseer la hegemonía, que garantice las relaciones mercantiles desiguales, y tiene necesidad igualmente de que exista importación de esclavos como mercancía desde más allá de las fronteras[82]. La renta en el modo de producción asiático se obtiene en trabajo, mientras que la renta en especie caracterizaría el modo tributario, el trabajo transformado en producto. El colono entrega igualmente la renta en especie, aunque permite otras formas de renta. Frente a estos sistemas existentes en la antigüedad, la esclavitud proporciona todo el excedente al propietario. Pero en este sistema se produce para vender, y la necesidad de inversión marca la rentabilidad, rasgos que ya percibió Columela. El sistema en pleno funcionamiento garantiza la rentabilidad, pero los colonos empezaron a aparecer en la propia Italia desde la época de Plinio el Joven, mientras los asalariados libres estaban sometidos a una presión de tipo esclavista. Por ello, no sólo la conquista, sino los problemas derivados de la compra y del control de los mercados se encuentran en la base de la crisis del sistema. La persistencia de comunidades gentilicias y de las dependencias clientelares, del modo de producción antiguo y del modo de producción asiático, no sólo no obstaculizan, sino que per-

82 B. Cunliffe, *Greeks, Romans and Barbarians. Spheres of Interaction*, Londres, Batsford, 1988, p. 77.

miten y potencian el predominio del modo de producción esclavista dentro del sistema hegemónico representado por el imperialismo. Los conflictos del Imperio, tal vez a partir de la crisis del siglo III o de las mismas condiciones en que se asienta el Alto Imperio, sirven de motor de la inflexión que llevaría al cambio de sistema que suele identificarse con el final del mundo antiguo.

II. Roma en Atenas

La intervención romana en el mundo griego fue un fenómeno de gran complejidad, tanto por las causas que la provocaron, en uno y en otro campo, como por sus consecuencias, unidas a la variedad de las reacciones suscitadas. La intervención tenía motivaciones estrictamente romanas, integradas en el proceso imperialista visto en su totalidad, matizadas por la propia personalidad de la cultura de los griegos, imagen modélica de la Roma filohelena, al tiempo que se configuraban como un enemigo especialmente digno de ataque por la apariencia despótica y orientalizante de sus reyes. Pero también tenía sus causas en la propia conflictividad interna de las ciudades griegas, cuyas oligarquías tendían a ver en Roma la nueva figura del estratego apaciguador, con la ventaja de que esta estrategia se dibujaba ahora de forma colectiva, con instituciones oligárquicas, como si se ofreciera la posibilidad de volver a formas de organización propias de la *pólis* predemocrática. La esperanza que las oligarquías habían puesto en la monarquía macedónica se había trocado en miedo al déspota tiránico, populista y demagógico, que haría cualquier cosa por garantizarse el apoyo del *dêmos*, al que primero se atraía sólo para garantizar la estabilidad como campo de dominio de las oligarquías. Desde Demetrio Poliorcetes a Filipo II y Antíoco III, la figura del defensor de los oprimidos se

hacía en los reyes más temible para las oligarquías, que comenzaron a ver en Roma la nueva esperanza de salvación, como representante del régimen mixto que seguía el modelo aristotélico e impedía tanto el poder personal como la demagogia.

Durante la primera década del siglo II a.C., se revelaron algunas de las claves del proceso, cuando, por una parte, la intervención de Quinctio Flaminino se iba definiendo de un modo selectivo, que afectaba especialmente a Atenas, mientras que la actuación de Antíoco III se dirigía de forma específica a atraer a las masas en las ciudades. Por eso, según Livio (XXXV 50, 4), en Atenas había nacido una situación que podía calificarse como sedición, porque algunos habían atraído hacia Antíoco con dinero a la multitud venal con la esperanza de distribuciones, lo que provocó la intervención de Quinctio, que hizo desterrar al cabecilla Apolodoro, gracias a la acusación de un tal Leonte, que estaba entre los que militaban en la «parte romana». Interesa destacar cómo estaba dividida la ciudadanía ateniense, a la que era posible ganarse a base de *largitiones*. Pero también había una *pars Romana* bien definida, que denuncia el movimiento de defección a la que considera la autoridad representativa del imperio. Desde ese momento, la historia interna de la ciudad pasa a formar parte de los planes de éste.

Así, tras la guerra con Perseo, en el año 166, ese sector prorromano de la ciudadanía ateniense lograba establecer una cleruquía en la isla de Delos con el apoyo imperial[83], donde también intervienen los miembros de las clases dominantes itálicas en formación[84]. Ahora parece claro el protagonismo de las clases dominantes atenienses reconstituidas en el mercado del Egeo a través de Delos, como emporio

83 J. Day, *An Economic History of Athens under Roman Domination*, Nueva York, 1973=1942, p. 54.

84 E. Campanile, «L'assimilazione culturale del mondo italico», en *Storia di Roma*, Turín, 1990, II, 1, p. 310.

común de los griegos (Pausanias, VIII 33, 2) y en función del crecimiento romano. Es la época de las grandes estoas helenísticas (fig. 1), que dieron al ágora ateniense una imagen de lugar cerrado[85], adecuado más para la actividad comercial que para la vida política de la ciudad clásica[86]. Es el caso de la estoa de Átalo y la estoa media, que cierran al este y al sur del lugar público[87], centros comerciales promocionados por el evergetismo de grandes señores helenísticos orientales[88].

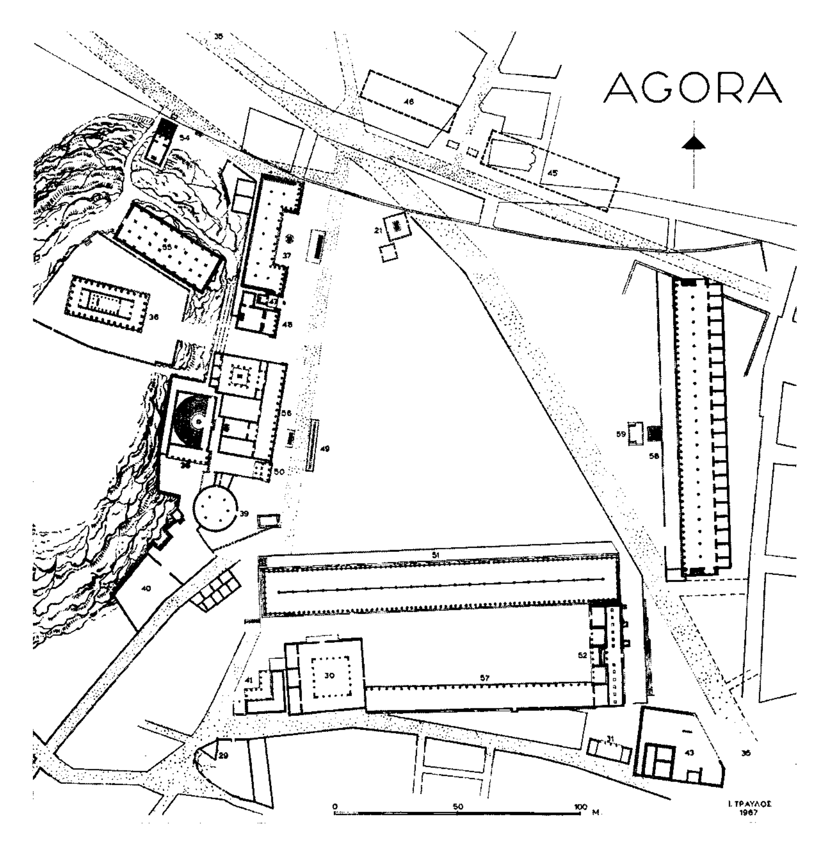


FIGURA 1. EL ÁGORA ATENIENSE A MEDIADOS DEL SIGLO II A.C. (J. TARVLOS, *BILDLEXIKON ZUR TOPOGRAPHIE DES ANTIKEN ATTIKA*, TUBINGA, 1971, PÁG. 23).

Sin embargo, en las guerras promovidas por Mitrídates del Ponto, la actuación de los grupos atenienses antirromanos afectó a la isla de Delos, de donde fueron expulsados por el pretor Orbio. La situación en la isla se normalizó más tarde, lo que indicaría que era posible el entendimiento entre los romanos y los atenienses allí asentados en concreto[89], pero la ciudad de Atenas y el Pireo sufrieron con especial dureza la represión silana. Los autores antiguos insisten sobre la gran colección de obras de arte que en estos momentos fue trasladada a la capital del Imperio en formación[90], lo que sin duda contribuyó a empobrecer la imagen que la ciudad había dejado de su pasado clásico y helenístico. Roma pasa a convertirse así en el único poder capaz de controlar las actividades de intercambio del mundo egeo en las que estaban incluidos los tráficos en que se sustentaba el sistema esclavista. La intervención romana, protectora de las clases dominantes griegas, y atenienses, en favor de una consolidación interna, itálica, se transforma en una intervención que tiende a controlar la economía universal, en que cada ficha desempeña un papel subsidiario y funcional. En lo institucional, ello significa el retorno al formalismo representativo protagonizado por el Areópago y la adecuación de la institución de la *ephebeía* a las fiestas celebradas en honor de Sila, verdadera síntesis de la asunción romana del poder personal de tradición helenís-

85 J. M. Muñoz, «Aproximación al urbanismo griego: la ciudad como obra de arte», *EC*, 100, 1991, p. 38.
86 E. Greco, M. Torelli, *Storia dell'urbanistica. Il mondo greco*, Roma-Bari, 1983, p. 356.
87 F. E. Winter, «Hellenistic Science: its Application in Peace and War. Building and Townplaning», *CAH*, VII 1, 1984², p. 376.
88 V. R. Grace, «The Middle Stoa dated by Amphora Stamps», *Hesperia*, 54, 1985, p. 25.
89 P. Green, *Alexander to Actium. The Historical Evolution on the Hellenistic Age*, Berkeley-Los Ángeles, 1993²=1990, pp. 562-565.
90 D. J. Geagan, «Roman Athens: some Aspects of Life and Culture. I. 86 B.C.-AD.267», *ANRW*, II 7, 1, 1979, p. 374.

tica y de la imposición sobre las tradiciones griegas. De este modo se inicia la tendencia a convertir los órganos propios de la ciudad estado en instrumentos de la función municipal atribuida a la ciudad dentro del mundo romano, la que verá su punto culminante en la teorización de la realidad representada por los *Consejos políticos* de Plutarco[91].

Desde entonces, las intervenciones del poder romano experimentan una cierta alternancia, entre la intervención imponente, que borra los rasgos de la ciudad clásica, y la aparentemente respetuosa, situada en los márgenes del centro tradicional. Ésta es la línea seguida por César, cuando inaugura el ágora romana, seguramente en los años cincuenta[92] (M en fig. 2). De este modo, la intervención romana se define como tal, al imitar las estructuras del Foro, pero queda alejada del ágora de la tradición democrática, que ya no desempeña esa función, aunque así se permite el mantenimiento de la imagen ilusoria, coincidente con la tendencia populista del dictador. En esa línea se entiende también la actuación de Antonio, honrado como Dioniso y, junto con Octavia, como dioses benefactores, pues la acción popular sólo se plasma en la capacidad de beneficencia que se hace más eficaz cuanto más se acerque a la divinidad el personaje en cuestión. Las manifestaciones arrasadoras del poder romano se complementan así con la eficacia de las medidas evergéticas procedentes de una figura carismática salvadora. El ágora se construyó en un espacio donde al parecer había anteriormente un mercado abierto, de gran actividad mayorista en la época del apogeo del mercado de Delos bajo control ateniense, y pueden haber sido los mismos atenienses

91 Véase la magnífica edición, con traducción y notas, de Fernando Gascó (Madrid, 1991), nueva ocasión para rendirle homenaje por su labor investigadora en este terreno.

92 J. Camp, *The Athenian Agora*, Londres, 1992 (=1986 con correcciones), p. 184.

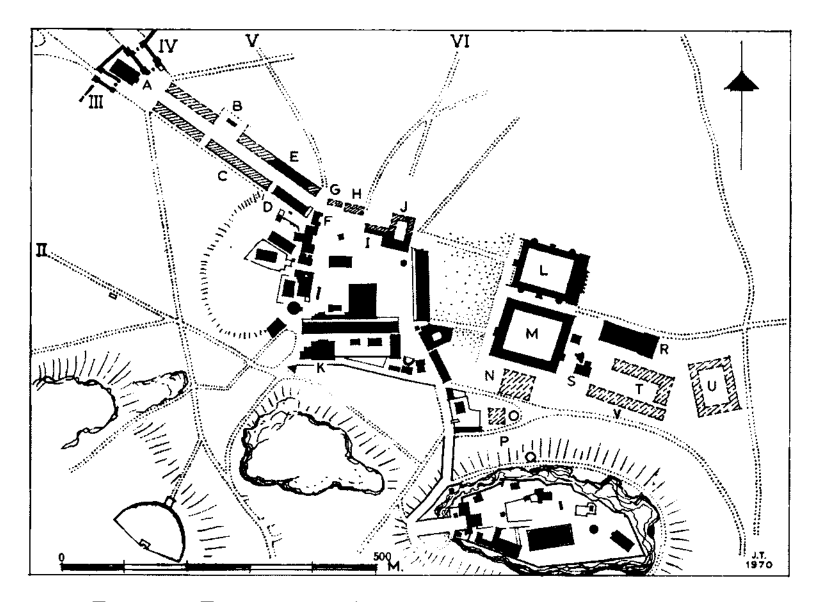


FIGURA 2. EL CENTRO DE ATENAS, INCLUIDA EL ÁGORA ROMANA, TRAS LOS TRABAJO DE 1970 (TRAVLOS, SUPLEMENTO, PÁG. 577).

quienes tomaron la iniciativa[93] tal vez ante la expectativa de recuperar, con la protección de César, el papel hegemónico en los intercambios del Egeo. Por otra parte, la zona parece haber estado vinculada al ágora de Teseo, situada al sur, al norte de la Acrópolis[94], lugar especialmente prestigioso por su relación con los orígenes de la ciudad.

Es Filóstrato (*Vidas de los Sofistas*, II 5=571) quien se refiere al teatro de Agripa o Agripieo como centro de actividades intelectuales de época imperial, donde actuó Filagro (Filóstrato, *Vidas de los Sofistas*, II 8=579-580) antes de hacerlo en el *bouleutérion* de los *technîtai* a la entrada del Cerámico. Para Filóstrato, el teatro de Agripa estaba, en cambio, en pleno Cerámico,

93 M. Hoff, «The Early History of the Roman Agora», en S. Walker, A. Cameron, eds., *The Greek Renaissance in the Roman Empire*, Londres, 1989, p. 7.
94 J. Travlos, *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*, Nueva York, 1980, p. 28.

como se conocía la parte central del ágora en época imperial. Pausanias (I 8, 6) lo menciona como Odeón y parece que todavía se utilizaba como centro de espectáculos hasta que sus funciones fueron absorbidas por el Odeón de Herodes Ático, al sur de la Acrópolis[95]. Orgánicamente, el edificio aparece relacionado con el Gimnasio situado el sur[96]. La identificación está plenamente aceptada (fig. 3, n.º 65), en una colocación absolutamente imponente, rompiendo con la antigua zona abierta en que se situaba la orquestra, centro de iniciación juvenil y de espectáculo antes de la construcción del teatro de Dioniso[97]. La tradición clásica se acepta por los romanos mezclada con elementos decorativos de inspiración heterogénea, con elementos itálicos y romanos, según los esquemas vitruvianos, aunque éstos a su vez procedan de Grecia[98]. Forma y función continúan, pero para poner de relieve la dominación romana[99].

También en la época de Augusto se construyó el templo de Ares (fig. 3, n.º 67) para cubrir el hueco que quedaba en el espacio abierto del ágora. Al parecer, se trataba realmente de la reconstrucción del templo de Ares en Acarnas, tras proceder al traslado de los materiales para dedicarlo a *Mars Ultor*, con ocasión del viaje a Oriente de Gayo César. Los cultos de los demos quedarían así suplantados por cultos urbanos controlados por el emperador, que además de este modo afirmaba el carácter dinástico de su poder[100]. Lo mismo ocurrió en esta época y todavía en época antonina con los templos

95 L. Beschi, D. Musti, *ad loc.*
96 *Athenian Agora. A Guide to the Excavation and Museum*, Atenas, 1990⁴, p. 110.
97 H. A. Thompson, «The Odeion in the Athenian Agora», *Hesperia*, 19, 1950, p. 140.
98 J. M. Roddaz, *Marcus Agrippa*, Roma, 1984, pp. 435 ss.
99 T. L. Shear, jr., «Athens, from City-State to Provincial Town», *Hesperia*, 50, 1981, p. 360.
100 G. Bowersock, «Augustus and the East: the Problems of the Succession», en F. Millar, E. Segal, eds., *Caesar Augustus. Seven Aspects*, Oxford, 1984, pp. 169-188.

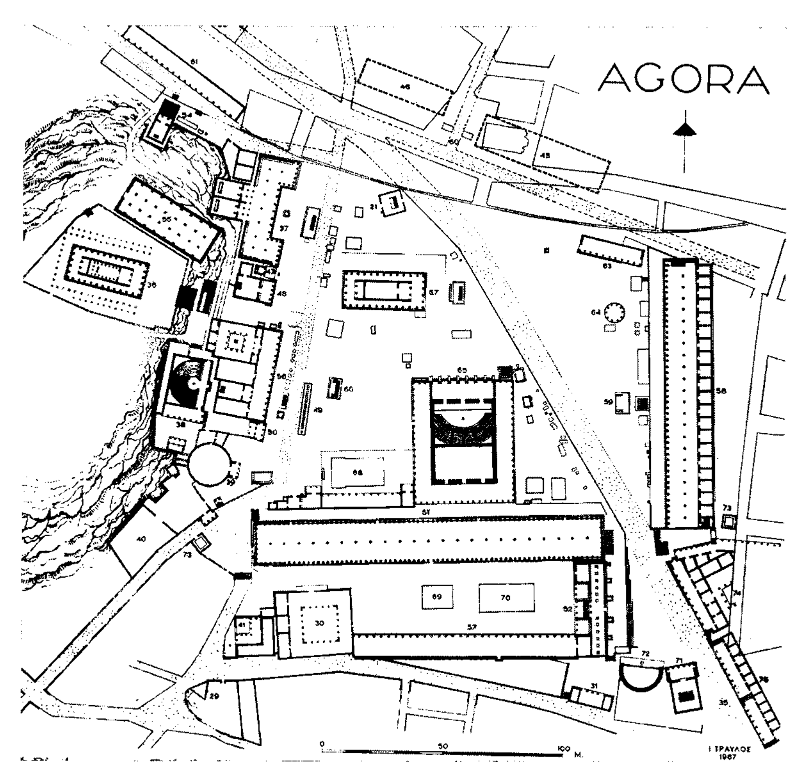


FIGURA 3. EL ÁGORA A FINALES DEL S. II D.C. (TRAVLOS, PÁG. 25).

llamados de sureste y de suroeste, construidos con materiales procedentes de la estoa de Tórico y del templo de Atenea en cabo Sunio respectivamente[101].

En la Acrópolis, la construcción del templo de Roma y Augusto (fig. 4, n.º 119) sirvió para imponer la presencia imperial ocupando el espacio abierto delante del Partenón, con lo que quedaba inutilizado como lugar de concentración cívica y religiosa. En una inscripción (*IG* III 1.63), el templo se dedica a la diosa Roma y a César Augusto, en griego, y se

101 W. B. Dinsmoor, jr., «Anchoring two Floating Temples», *Hesperia*, 51, 1982, pp. 410-452.

añade el calificativo de *sotér*. El edificio circular podría representar el intento de introducir, una vez más, las tradiciones itálicas, para apropiarse definitivamente el clasicismo[102].

En la época julioclaudia, en Atenas, como en el resto del Imperio, se dio un fuerte impulso al culto imperial. Sin embargo, la veneración a los gobernantes romanos procuraba conjugarse con la conservación de los cultos locales más prestigiosos y representativos de la identidad ciudadana. César y Augusto reciben la dedicatoria de una inscripción, precisamente por haber permitido la erección de un arco dedicado a Atenea Arquegetis[103], en la puerta del mercado romano por la que se comunica con el ágora tradicional, como punto de encuentro de los dos espacios simbólicos de las diferentes concepciones del espacio público (fig. 2). Puede notarse cómo la puerta en que se encuentra el arco se orienta hacia el centro tradicional de la ciudad[104]. En el lugar de paso desde la estoa que conduce al ágora se halla también una dedicatoria a Trajano, procedente de la Biblioteca de Flavio Panteno (fig. 3, n.º 74), que se coloca en los bordes de la vía Panatenaica cuando ésta se orienta hacia la Acrópolis. El dedicante es hijo de Flavio Menandro, seguramente de escuela estoica, y antepasado de un cristiano llamado Panteno, del siglo II, que aparece en Alejandría identificado como ateniense y que en el 180 era cabeza de la escuela catequética de esa ciudad según Eusebio y Clemente[105].

Un poco más tarde, hacia 114-116, se erigió el monumento a. C. Julio Antíoco Filopapo, perteneciente a la fami-

102 A. Giuliano, *La cultura artistica delle provincie della Grecia in età romana (Epirus, Macedonia, Achaia: 146 a.C.-267 d.C.)*, Roma, 1965, pp.12 ss.

103 R. E. Wycherley, *The Stones of Athens*, Princeton, 1978, p. 102.

104 D. Plácido, «La ley olearia de Adriano: la democracia ateniense y el imperialismo romano», *Gerión* 10, 1992, p. 177.

105 A. W. Parsons, «A Family of Philosophers at Athens and Alexandria», *Hesperia* suppl. VIII 1949, *Commemorative Studies in Honor of T.L. Shear*, pp. 268-272.

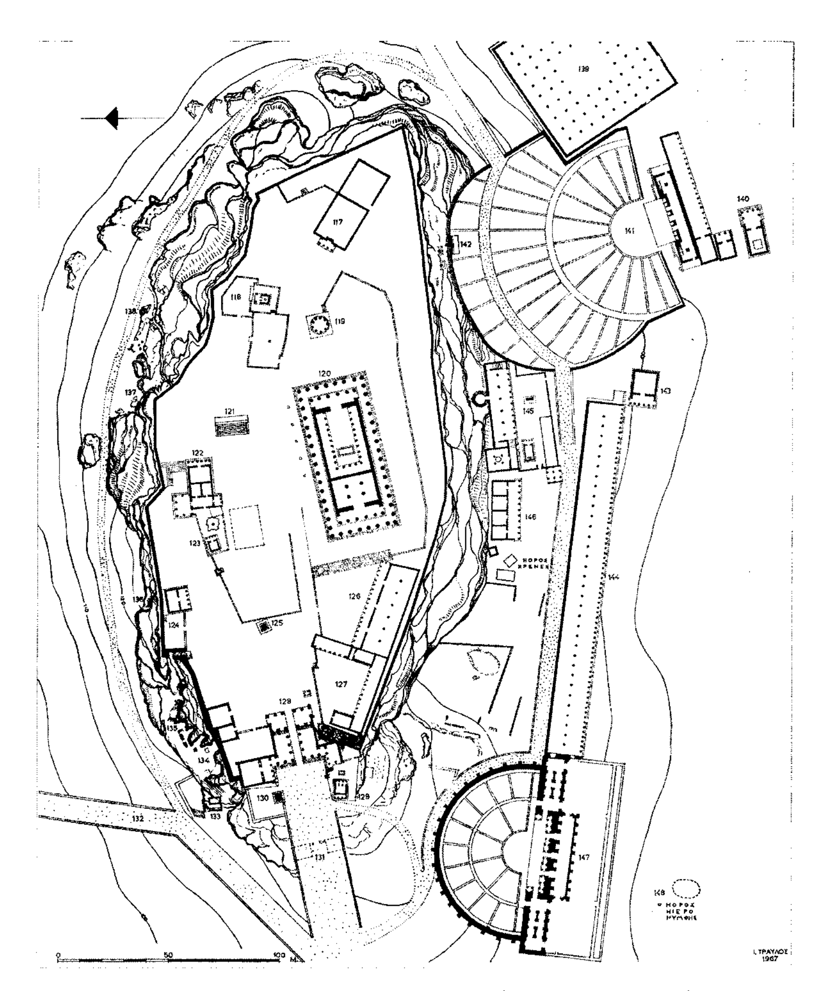


Figura 4. La acrópolis de Atenas (Travlos, pág. 71).

lia real siria, a la dinastía de Comagene, que se caracterizó por sus espléndidas evergesias y por haberse integrado en la ciudadanía romana y tener un *cursus* como tal[106], así como

106 M. F. Baslez, «La famille de Philopappos de Commagène. Un prince entre deux mondes», *DHA* 18,1, 1992, pp. 89-101.

por haber estado en contacto con Plutarco[107], uno de los ideólogos de la nueva *demokratía*[108]. El monumento es una buena representación de la cultura mixta que se ha ido formando en los primeros decenios del Imperio, donde la realeza oriental soteriológica y evergética y la aristocracia grecorromana se transforman en el vehículo para dar un nuevo contenido a la terminología política.

Es el mismo ambiente en que se produce la intensa intervención del emperador Adriano. Destaca, en primer lugar, la terminación del Olimpieo (fig. 5, 158) en el año 130, celebrada, según Filóstrato (*Vidas de los Sofistas*, I 25=533), con un discurso de Polemón, que, en palabras del sofista, no podía hablar sobre ese tema «sin un impulso divino», *tò mè atheeí*. Sila se había llevado algunas columnas a Roma, pero antes, entre 176 y 165, había intervenido con ánimo de completarlo Antíoco IV, en la idea de que favorecería su imagen ante los atenienses. Era, en efecto, una iniciativa de Pisístrato, en la que Tucídides consideraba la zona sacra más tradicional de Atenas, en el área del río Iliso. Ahora va a servir de escenario al culto imperial, localizado al sur del templo de Zeus, en el Panhelenio, donde se erigían las estatuas de Atenas y las colonias (*apoikíai*), según Pausanias (I 18,3). La primacía de Atenas trata de vincularse a la supremacía del emperador, protector de la ciudad. Así se manifestó con la ley olearia, que se publicó en la puerta de Atenea Arquegetis, y con la Biblioteca (fig. 2, L). Como Pisístrato, también Adriano se presenta como protector de los excluidos, como se pone de manifiesto en el nuevo impulso dado al culto de Teseo, cuyo templo, al sur del ágora romana (fig. 2, N), se les ofrecía como refugio incluso a los esclavos. Por ello adquiere un nuevo sentido el

107 D. Plácido, «Teseo: la tradición y la renovación en la religiosidad de Plutarco», Actas del III Simposio Español sobre Plutarco, Madrid, 1994, p. 140.
108 Véase *infra*, pp. 182 y ss.

arco de Adriano o puerta de Teseo (fig. 5, n.º 163), que sirve precisamente para emprender el camino hacia el ágora vieja, donde estaba el santuario primitivo del héroe. Ahí se sintetiza la labor del emperador con las tradiciones más venerables de la ciudad, al tiempo que se personifica el carácter protector de los héroes pasados y presentes, haciendo un todo de la tradición heroica, de la democracia y del Imperio romano.

La época de Adriano también fue el escenario de un nuevo impulso para la introducción de los cultos de origen oriental en la ciudad de Atenas, que, al verse entrelazados con el culto tradicional de Deméter, por un lado asumía el carácter mistérico de este culto tradicional y, por otro, adoptaban las formas cívicas que le permitían integrarse en las formas más civilizadas de la cultura grecorromana[109]. De este modo, la ladera meridional de la Acrópolis (fig. 4), en el siglo II, pasó a ser el escenario del culto de Isis, en compañía de los tradicionales de Asclepio y de Pan y las Ninfas, así como de la tumba de Hipólito. Al parecer, había un paso subterráneo, un *katagogeîon* que permitía que la incubación se hiciera en relación con Isis[110]. Las diosas Isis y Deméter tienden igualmente a asimilarse a la abstracción representada por la Fortuna, *Týche*, que experimenta también un fuerte impulso en esta época, tal vez como representación de las preocupaciones dominantes en las oligarquías urbanas, acerca de sus propias probabilidades de subsistencia en el inicio de los síntomas de la crisis.

En relación con esta estructuración, que permitía el espectacular enriquecimiento de ciertas familias capaces de compe-

109 D. Plácido, «Isis, la oligarquía ateniense y las tradiciones áticas», *MHA* 5, 1981, pp. 249-252.

110 S. Walker, «A Sanctuary of Isis on the South Slope of the Athenian Acropolis», *ABSA* 74, 1979, p. 247.

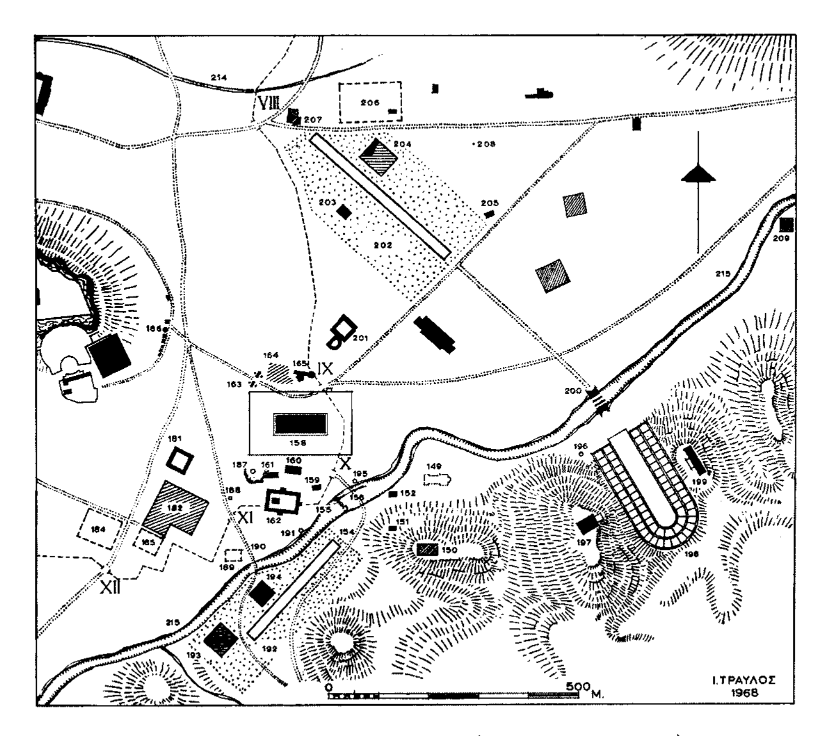


FIGURA 5. EL ÁREA DEL ILISO (TRAVLOS, PÁG. 291).

tir con los emperadores, se sitúa la insigne figura de Herodes Ático, que tenía sus posesiones principales en Maratón, escenario de las más destacadas aventuras de Teseo, y pertenecía a la tribu Ayántide. El héroe epónimo de la tribu, Áyax, había sido invocado por los atenienses, junto con su padre Telamón, para obtener la victoria en la batalla de Maratón, según Heródoto (VII 64). Este Herodes Ático hizo construir un estadio espectacular junto a la colina del Ardeto, sobre la que había también un santuario dedicado a *Týche*[III] (fig. 5, 197).

III D. Plácido, «Il culto di Tyche nell'Atene di Erode Attico», *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Perugia*, 26, 1988-1989, pp. 163 *et passim*.

Al mismo tiempo, en el pensamiento dominante entre las clases poderosas del Imperio prevalecía el estoicismo, que proclama su rechazo de la fortuna en favor de la virtud. De ahí la desesperación que muestra Marco Aurelio cuando tiene que admitir su fuerza ante los acontecimientos que se le ofrecen en Atenas, en los que precisamente está implicado el propio Herodes. Para el emperador representaba un conflicto que desde el poder personal había que solucionar interviniendo en el proceso de acumulación de la riqueza en manos de pocas familias a costa de la capacidad de actuación cívica de los curiales, de la que en Grecia se definiría como clase buléutica. De hecho, hacia el año 263, la *boulé* tiene que reducir el número de sus componentes y el siglo IV serán sólo trescientos, después de haber llegado hasta setecientos cincuenta. Como se preveía en la carta de Marco Aurelio ante el conflicto planteado entre los oligarcas en relación con Herodes Ático, la ciudad tiene que admitir en sus puestos cívicos a los libertos asimilados[112].

En conclusión, la crisis de la ciudad estado y la ciudadanía se reflejó en que la supervivencia de la urbe tuvo que apoyarse en el evergetismo de los reyes helenísticos. Éstos promovieron una formación urbanística que reflejaba el nuevo poder de la clase dominante esclavista integrada poco a poco en el Imperio romano. Éste agudizó las transformaciones sobre todo en el período augústeo, que hacía desaparecer los aspectos colectivos de la ciudad que aún permanecían vigentes. Adriano, con una nueva concepción del papel de la ciudad griega en el conjunto del Imperio en el inicio de sus transformaciones definitivas, intervenía en favor del reconocimiento del papel histórico de la ciudad, al tiempo que adaptaba sus funciones hacia la presencia de formas ideoló-

112 J. H. Oliver, *Marcus Aurelius. Aspects of Civic and Cultural Policy in the East*. *Hesperia*, Supl. XIII, Princeton, 1970.

gicas claramente soteriológicas, dentro de la aceptación de la tradición clásica. En este terreno, sin embargo, entra en conflicto con los representantes de las grandes familias favorecidas por el nuevo rumbo tomado por las coyunturas económicas. El poder personal aparece como objeto de concurrencia entre ellas y los emperadores y las oligarquías urbanas tradicionales se ven obligadas a aceptar una nueva transformación que les permita la supervivencia en el tránsito hacia la crisis, representada formalmente por la invasión de los hérulos, que llegaron a arrasar la misma ciudad de Atenas.

III. La imagen del emperador

1. Las *Res gestae divi Augusti*

Las primeras páginas de la Introducción a la *Revolución Romana* de Sir Ronald Syme[113] representan una aguda, densa y profunda reflexión acerca de los conceptos de *imperium, auctoritas, princeps, libertas...*, términos en torno a los que se mueve el proceso ideológico del radical movimiento de transformación que llevó al Principado. El vocabulario dominante en el escrito conocido como *Res gestae Divi Augusti*, viene a ser la expresión programática del máximo protagonista individual de ese proceso que se definió como revolución, publicado, una vez que el proceso se ha cumplido, para dar sentido al pasado y para intentar encauzar el porvenir.

De este modo, entre la expresión ideológica y la realidad subyacente se establecen lazos sutiles y complejos, que se revelan a través del vocabulario utilizado por los protagonistas mis-

113 R. Syme, *Roman Revolution*, Oxford, Clarendon Press, 1939, con varias reediciones y reimpresiones. Traducción española en Madrid, Taurus, 1989.

mos. En efecto, el documento no es sólo el testimonio de las hazañas del emperador expuesto por él mismo, sino también el reflejo del proceso histórico que condujo a la nueva forma de estado, porque allí se exponen las pretensiones que buscan dar una imagen de los hechos y de los mecanismos seguidos en el ámbito de las relaciones entre realidad e imaginario.

Los diferentes conceptos, en su contextualización, en su frecuencia, en su posición más o menos destacada, sirven para penetrar en las relaciones entre los distintos aspectos que reviste el mundo cambiante del momento, en las relaciones internas de la clase dominante y en las de ésta con la plebe, en las de Roma con Italia y en las de ésta con el mundo ecuménico que ahora trata de organizarse de modo diferente, en sus pretensiones de renovación y sus deseos de vincularse a los aspectos más tradicionales de la historia remota de Roma y del mundo. Así, al concentrar aspectos distintos y contrapuestos, el vocabulario refleja la realidad, no en su linealidad, sino en su complejidad, como eje y punto de encuentro de lo singular y lo colectivo, lo material y lo espiritual, el pasado y las perspectivas de futuro.

Las *Res gestae* ofrecen en su exposición un panorama de carácter histórico, y ello no sólo en la enumeración de las gestas, sino, de modo más trascendente, en la concepción que se desprende del proceso global mismo, el que va desde la intervención pública del ciudadano privado Octaviano al posesor del *cognomen* «Augusto», lo que representa al mismo tiempo una transformación individual del protagonista y la transformación colectiva de la *res publica*. Pero ambos aspectos, individual y colectivo, se entremezclan para que el uno se confunda con el otro, el *diuus Augustus* y el *imperium populi Romani*.

Así, el punto de partida del texto (1A)[114] alude a la condición de *priuatus* de Octaviano, desde la que organizó el ejér-

114 Los textos comentados se relacionan al final del capítulo (pp. 135 y ss.).

cito a los diecinueve años, *priuato consilio et priuata impensa* (1,1). Ahí se recoge el ambiente ciceroniano de la *Filípica* III 5: *priuato consilio*, como instrumento para la liberación de la República *a qua peste*[115], mencionado también por Veleyo Patérculo, II 6, 1[116].

Tanto en el carácter destacado del punto de partida, como en la frecuencia del pronombre personal y del adjetivo posesivo de primera persona, así como en el uso de verbos en primera persona del singular, se revela la insistencia en resaltar el protagonismo individual del Príncipe.

Este aspecto no sólo está presente en lo que se refiere a las hazañas, sino sobre todo en los *munera* (1B): en 15, 1, se destaca la distribución de *congiaria*, *ex patrimonio meo*. Ello persiste a lo largo de los capítulos 15-24, donde se habla de premios, de estipendios militares *mea pecunia* y *ex consilio meo* (17, 2), de grandes *impensa* (20, 1-2), de teatros, de acueductos. En los Apéndices 1 y 4 se enumeran los modos de favorecer el erario, a la plebe, a los soldados, la creación de colonias, de municipios..., una enorme gama de aspectos que cubren la totalidad del mundo, en lo geográfico y en lo social. Todo ello está definido casi siempre por la primacía o por la exclusividad de la acción del protagonista: *solus*, *primus*, en la creación de colonias (16, 1), la celebración del *lustrum* (6,1), de *ludos* en general (22, 2); rasgo habitualmente destacado es la referencia a la primacía temporal: *neque... quisquam ante* para la visita de pueblos lejanos (26, 4), *ante me principem numquam* para ciertas conquistas (30, 1), etc. También se destacan otros aspectos de su protagonismo, como el hecho de que acudan a él los embajadores *(ad me)*, o de que algo haya ocurrido precisamente en su tiempo, *uiuo me*.

115 G. G. Belloni, *Le «Res Gestae Divi Augusti»: il nuovo regime e la nuova urbe*, Milán, Pubblicazioni dell'Università Cattolica, 1987, p. 63.

116 J. Béranger, *Principatus: études de notions et d'histoire politiques dans l'antiquité gréco-romain*, Ginebra, Droz, 1975, pp. 117 ss.

Los *munera* se realizan *ex bellorum manibiis* (15, 1=1B), así como también la fundación de colonias, *colonis... ex manibiis*, o las restauraciones o construcción de edificios (20-21), con lo que los gastos evergéticos se vinculan al botín procedente de las hazañas militares, y éstas se justifican con sus efectos evergéticos: *dona* (21, 2), *munus gladiatorum* (22, 1), *ornare Italiam*, como señal de prestigio[117]. La actuación que lleva al poder público se basa sobre todo en el patrimonio privado, punto de partida para la financiación del ejército a través del cual realizar hazañas en las que ganar el botín con que manifestarse como evérgeta.

Así, el punto de partida es sustancialmente republicano, como ambiente en que el ciudadano poderoso gana su fuerza gracias al apoyo de sus tierras privadas y éstas sirven para su promoción hacia el poder público, a través del control de las dependencias personales ganadas mediante actos de beneficencia.

De ahí la importancia de los lazos de *amicitia* y de *fides* (1C). Sólo en su principado *(me principe)*, muchas *gentes* han experimentado la *fidem* de pueblo romano, los que antes no habían tenido con el pueblo romano ningún *amicitiae commercium*, con lo que también las relaciones públicas internacionales dependen de su actuación como privado. Las relaciones de los pueblos externos con el *populus Romanus* y con él mismo *(nostram)* (29, 2 y 31, 2) vuelven a confundir lo público y lo privado. Combès[118] interpreta *in fidem* como una referencia a las relaciones clientelares. Suetonio, *Augusto*, 60, define esta actuación *more clientium*. Stockton[119] defiende que tal relación entre la clientela y las formas de acceso a la política está ya presente en el pensamiento ciceroniano, del que Octaviano

117 R. Combès, *Imperator. Recherches sur l'emploi et la signification du titre d'Imperator dans la Rome républicaine*, París, PUF, 1966, pp. 345 ss.

118 *Op. cit.*, pp. 366 ss.

119 Stockton, *Cicero. A Political Biography*, Oxford University Press, 1971, p. 66.

sería heredero; Badian[120] interpreta el fenómeno augústeo como una forma de generalizar las clientelas propias del jefe militar desarrolladas a lo largo del período de expansión republicana para convertirlas en un instrumento a escala estatal, una adecuación al sistema imperial de las prácticas gentilicias republicanas. Así se complican también las relaciones exteriores con los mecanismos de la vida política interna. La terminología sirve para dar una impresión única de la realidad, lo que responde a la verdad, porque lo exterior y lo interior se conjugan ahora de manera poderosa.

A esta posición dominante se llega, en efecto, a través de la lucha y la competitividad, donde el vencedor aparece como quien ha derrotado a la *factio* (I 1=1A). Su victoria se define como una *uindicatio in libertatem*, en favor de la República que se hallaba *a dominatione factionis oppressam*. Con ello se enlaza con César, que en *Guerra Civil*, I 22, 5, liberaba al *Populum Romanum, oppressum a factione paucorum*, es decir, con la tradición «popular»[121]. Si la *libertas* es por una lado respeto de la tradición y rechazo de poderes[122], también representa la asunción de la herencia cesariana, aunque transformada.

Según Pseudo Salustio, *A César*, II 2, 4, César libera a la plebe *e graue seruitute*, contra la *nobilitatis factionem*. En estos textos está implicado el carácter político de unas relaciones que también se definen como clientelares, sobre la base, según Cicerón, *República*, III 23 (Ziegler= III 20 Bréguet), de la riqueza y el *genus*. Son una *factio* aunque ellos se llaman *optimates*. El aspecto conflictivo viene señalado expresamente por Salustio en *Guerra de Yugurta*, 31, 15: *inter bonos amicitia, inter malos factio*[123].

120 E. Badian, *Foreign Clientelae (264-70 B. C.)*, Oxford, Clarendon Press, 1958, p. 8.
121 S. Weinstock, *Divus Iulius*, Oxford, Clarendon Press, 1971, pp. 139 ss.
122 R. Étienne, *Le siècle d'Auguste*, París, Armand Colin, 1970, p. 37; en general, C. Wirszubski, *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*, Cambridge University Press, 1968.

Para Octaviano, los malos son la *factio*, cuando las relaciones clientelares han desembocado en rivalidad en el control del poder como para llevar a la guerra civil. Cuando se refiere a ello, Veleyo Patérculo, II 61, 1, considera que la opresión viene *a dominatione Antonii*[124]. La guerra civil se define como una guerra frente a enemigos bien determinados en el plano social, del mismo modo que también la victoria sobre Sexto Pompeyo se define como resultado de una guerra contra piratas (25, 1)[125]. Las guerras civiles aparecen así como modo de restaurar el orden social, definido como si se tratara de la República romana misma. La lucha contra el rival se transforma en lucha contra los malos y la victoria en restauración de la República. La legalidad no era la preocupación mayor, como no lo era para Cicerón en *Filípica,* XI 28, cuando se refiere a la actuación de Casio en la provincia de Siria de manera extralegal, «porque todo lo que es saludable para la República se considera justo y legítimo»[126]. Se trata de poner de relieve desde el principio, para marcar el sentido del texto, que sus acciones tuvieron como objetivo la salvación de la República.

La relación entre *libertas* y *priuatus* se establecía igualmente en Cicerón, *República*, 2, 46, donde se refiere a Lucio Bruto, quien como *priuatus* sostuvo la República entera... *primusque in hac ciuitate docuit in conseruanda ciuium libertate esse priuatum neminem*, «fue el primero en esta ciudad que mostró que para conservar la libertad de los ciudadanos nadie podía considerarse privado»;

123 E. S. Gruen, *The Last Generation of the Roman Republic*, Berkeley, University of California Press, 1974, p. 47, n. 1.

124 L. Canali, *Cesare Ottaviano Augusto. Res Gestae Divi Augusti*, Pordenone, Edizioni Studio Tesi, 1991, p. 34.

125 E. Gabba, «L'impero di Augusto», *Storia di Roma. II. L'impero mediterraneo 2. I Principi e il mondo*, Turín, Einaudi, 1991, pp. 12-13.

126 P. A. Brunt, J.M. Moore, *Res Gestae Divi Augusti. The Achievements of the Divine Augustus*, Oxford University Press, 1970 (con correcciones =1967), p. 38.

y en *Filípica*, III 5, ya comentado[127]. No sólo se trata de la liberación de la plebe, como en el caso de César, sino de la liberación de la República misma, con lo que se da el paso para la transformación de la labor individual en labor constitucional. La labor de clase se transforma en acción en favor de la totalidad, con lo que se apoya el consenso frente al conflicto. De la liberación de la plebe frente a la facción de la *nobilitas*, se llega a la liberación de la República frente a una facción personal.

La consecuencia fue la ampliación de las relaciones que se plasman por medio del juramento: *cuncta ex Italia* (10, 2); *tota Italia* (25, 2=2A). De este modo, la *coniuratio* se define como agrupación vinculada a la persona del *priuatus* liberador, con lo que lo convierte en *ducem belli*[128]. En general, salvo en el caso de Michael Grant[129], se considera que el término *dux* no tiene carácter técnico, sino que se refiere en general a un jefe de tropas, que posee suficientes clientelas civiles y militares que le son fieles a través de un juramento[130]. Ahora bien, es el que, con este bagaje obtenido en las relaciones sociales de finales de la República, lleva a su ejército a la victoria como *imperator*[131]; sobre la base de ese *dux* se desarrollan las condiciones que producen el *princeps* en el pensamiento político de Cicerón[132]. Dion Casio, L 6, 2, ponía de relieve que este proceso se llevaba a cabo a través de la confluencia de dos instrumentos representados por el miedo y la evergesia. El historia-

127 E. S. Ramage, *The Nature and Purpose of Augustus' «Res Gestae» (Historia, Einzelshriften, 54)*, Stuttgart, Steiner, 1987, p. 67.

128 P. Grenade, *Essai sur les origines du Principat. Investiture et renouvellement des pouvoirs impériaux*, París, De Boccard, 1961, p. 33.

129 M. Grant, *From Imperium to auctoritas. A Historical Study of Aes Coinage of the Roman Empire 49 B.C.-A.D. 14*, Cambridge University Press, 1969 (=1946), pp. 419 ss.

130 J. Gagé, *Les classes sociales dans l'Empire romain*, París, Payot, 1971, p. 74. Véase G.E.F. Chilver, «Augustus and the Roman Constitution 1939-1950», *Historia*, 1, 1950, pp. 408-435.

131 Combès, *op. cit.*, p. 11.

132 J. Béranger, *Recherches sur l'aspect idéologique du Principat*, Basilea, Renhardt, 1953, pp. 47 ss.

dor, desde su perspectiva en el siglo III, sabía muy bien cuáles eran las contradicciones del Principado desde sus orígenes.

Además de Italia, entran en la *coniuratio* las provincias occidentales, las que en principio constituyen el apoyo de Octaviano en las luchas civiles, pero también el ámbito donde puede fructificar mejor la propaganda republicana.

La toma del poder se justifica en el *consensus* (2B=34, 1), trasladado en la versión griega como *katà tàs euchàs tôn emôn poleitôn*, con lo que, al aludir a «mis conciudadanos», prescinde en gran medida del carácter totalizador en el plano territorial. En este apoyo consensuado se justifica el poder: *potitus rerum omnium*, que Dion Casio (LIII 4, 3) especifica: *tà hópla, toùs nómous, tà éthne*, «las armas, las leyes, los pueblos». Adquiere así un fuerte poder *de facto*, producto de sus hazañas como *dux*[133], lo que justifica políticamente la redacción misma de las *Res Gestae*. En ellas se opera el paso de lo privado y militar a lo político, lo que viene a ser como la apropiación privada de la *res publica*, junto con la justificación de la prórroga de los poderes triunvirales entre el año 32 y el 28-27[134].

A partir de ahí, una vez que se ha hecho con el poder, *transtuli* (mismo texto), según las sesiones del año 28-27, se transfiere la República de su *potestas* al arbitrio del senado y del pueblo romano, lo que da lugar a la *restituta re publica* mencionada en la *Laudatio Turiae*, II 25-26, como recreación de una república producto de su acción individual a través de la cual se abren los tiempos pacíficos y felices: *pacato orbe terrarum, restituta re publica, quieta deinde nobis et felicia tempora contigerunt*. La *restitutio* se contrapone a la *Republica oppressa*[135]. La paz es causa y efecto al mismo tiempo: *pacato... quieta*. Por ello, tanto Estrabón, XVII 3, 5,

133 Ramage, *op. cit.*, p. 20; Brunt, Moore, *op. cit.*, p. 76.

134 Gagé, *Res Gestae, ad loc.*

135 M. Durry, *Éloge funèbre d'une matrone romaine (Laudatio Turiae)*, París, Les Belles Lettres, 1950, *ad loc.*

como Dion Casio, LII 1, 1, ven aquí el acto fundacional de la monarquía como acto de restitución republicana por un hombre. Es interesante observar que la versión griega de las *Res Gestae* escamotea la traducción de la palabra república al utilizar *kyriéan*. Millar[136] considera que el término tiene el sentido de «estado» en general, y no alude al régimen republicano en concreto. Syme[137] piensa que se trata precisamente del momento en que los *tria nomina, Imperator Caesar Augustus,* sirven de plasmación a un fenómeno que es al mismo tiempo republicano y personalista, con lo que estaría ahí contenido todo el proceso dinámico de cambio. Las pervivencias aparentes de las ideologías republicanas se verían, según Gagé[138], matizadas por la necesidad de marcar diferencias con César y su política popular. Habría que contar, en cualquier caso, con que se tratara de la república populista que habían hecho suya los políticos «populares». Éstos tendían a sustentar sus aspiraciones al poder personal en el apoyo del *populus*.

Anteriormente, ha usado una especie de *potestas* excepcional[139] de la que se ha despojado, *ex mea potestate*. Luego, 34, 1=2B, recurre a la legalidad con el final de la *potestas* individual. Paralelamente, ha acudido a la colegialidad de Agripa en el año 28 (8, 4). Antes del año 28, su *potestas* sí estará por encima de los demás (34, 3). Así, serán colegas en el consulado hasta el 23: durante ese tiempo tendrán la misma *potestas*. De este modo se conserva la ficción republicana[140]. Sin embargo, en el

136 F. Millar, «Triunvirate and Principate», *JRS*, 63, 1973, pp. 63-64; véase Béranger, *Principatus, cit.*, pp. 118 ss.

137 R. Syme, «Imperator Caesar: a Study in Nomenclature», *Historia*, 7, 1958, p. 187.

138 J. Gagé, «De César à Auguste. Où en est le problème des origines du principat? À propos du *César* de M. J. Carcopino», *RH*, 177, 1936, p. 342.

139 S. Mazzarino, *Trattato di Storia romana. II. L'impero romano*, Roma, Tumminelli, 1962², 1962, pp. 34 ss.

140 J. M. Roddaz, *Marcus Agrippa*, École Française de Rome, 1984, p. 205.

momento de redactar la *Laudatio Agrippae*[141], se impone el mismo lenguaje augústeo de las *Res Gestae*: «superaste a todos los varones por ser colega de nuestro principado». En gran medida, la posición de Agripa sólo se justifica sobre la base de su propia virtud, sobre la base del mismo consenso en que se apoya el carácter excepcional de los poderes de Augusto[142].

La *potestas tribunicia* tenía carácter colegiado (6, 2), pero en 15, 1 (=1B) se caracterizaba por otorgarle la capacidad de hacer donaciones[143], enlazando así con el evergetismo privado. Éste era el único medio disponible para mantener el orden[144], como instrumento para salvar a las clases poderosas. De lo privado accede a lo público para atender a las aspiraciones privadas.

Recupera también los *auspicia*, que se estaban perdiendo[145]: *auspicis meis gestis* (4, 2); *meo iussu et auspicio* (26, 5); *meis auspiciis victus* (30, 2), pero se recuperan como algo propio, «mío». El hecho se encuadra pues dentro del proceso de la recuperación personal de los conceptos republicanos a través de la acción individual, lo que permite la ambigüedad.

Vinculado al *auspicium* se halla sobre todo el *imperium*[146], que permite la obtención de *auspicia* de parte de Júpiter[147], como había hecho Rómulo, según Dionisio de Halicarnaso, II 5-6, en el momento de ser nombrado rey. Júpiter representa el

141 E. Malcovatti, *Imperatoris Caesaris Augusti Operum Fragmenta*, Turín, Paravia, 1969[5]; «Il nuovo frammento augusteo della *Laudatio Agrippae*», *Athenaeum*, 50, 1972, 142-151. Véase J. Arce, *Memoria de los antepasados. Puesta en escena y desarrollo del elogio fúnebre romano*, Madrid, Electa, 2000, pp. 133 ss.
142 A. Fraschetti, *Roma e il Principe*, Roma-Bari, Laterza, 1990, pp. 286-294.
143 Canali, *op. cit.*, p. 44.
144 Z. Yavetz, «The Res Gestae and Augustus' Public Image», F. Millar, E. Segal, *Caesar Augustus. Seven Aspects*, Oxford, Clarendon Press, 1984, p. 11; *Ibidem*, *Plebs and Princeps*, N. Brunswick-Oxford, Transation Books, 1988 (=1969), pp. 91 ss.
145 Combès, *op. cit.*, p. 157, n. 7.
146 Combès, *op. cit.*, p. 37.
147 J. S. Richardson, «Imperium Romanum: Empire and the Language of Power», *JRS*, 81, 1991, pp. 1-9.

triunfo del *imperator*, pues hacia su altar se dirigen las procesiones del triunfo que justifican el título[148]. De ahí se desprende la insistencia en el hecho de que éste se haya convertido en parte de los *tria nomina*[149]. En principio equivale al *imperium* del cónsul[150], pero se monopoliza a través del monopolio mismo de las aclamaciones, como ocurre de hecho con los auspicios[151]. Con ello se opera la realización de la fórmula tradicional *ductu, imperio, auspicio*, después de haber actuado *consulari cum imperio* (8, 3 y 4). Dion Casio dice que todo ello significa *krátos*, «poder». En su origen y en su proyección tiene desde luego carácter militar.

El *imperium* se presenta también como poder colectivo (*imperio nostro*, 26, 1=3A), en relación con las *gentes externae:* es el *imperium populi Romani* (27, 1). Se implica ahí la sumisión del universo: *imperio populi Romani subieci orbem terrarum* (30, 1)[152]. Así se justifica la importancia del *populus Romanus* en las *Res Gestae*[153]: *imperia populi Romani perferre coegi* (30, 2). De este modo se materializa la vinculación del individuo conquistador al poder territorial de Roma. Se define por este procedimiento como su objetivo y como su instrumento. Por ello se representa como el jefe militar apto para alcanzar la victoria[154] en favor del pueblo romano. El *imperium* es presentado como una función republicana que le permite a Octaviano erigirse en guía como *imperator* del *imperium populi Romani*[155].

148 D. Plácido, «La imagen del helenismo en la formación de la ideología imperialista», en S. Reboreda, P. López Barja, eds., *A idade e o mondo: romanización e cambio social*, Xinzo de Limia, Excmo. Concello (Biblioteca Arqueohistórica Limiá, Serie Cursos e Congresos 4), 1996, p. 21.

149 Syme, «Imperator Caesar», *cit.*, pp. 177 ss.

150 Béranger, *op. cit.*, p. 18.

151 Combès, *op. cit.*, p. 4.

152 G. Cresci Marrone, *Ecumene Auguste. Una politica per il consenso*, Roma, L'Erma di Bretschneder, 1993, pp. 93-94.

153 Gagé, *Classes*, *cit.*, p. 24, n. 1.

154 Combès, *op. cit.*, p. 448.

Augusto proclama también su identificación con *Fortuna (Redux)* en el capítulo 11. A este propósito, Fears[156] se refiere a la personificación de virtudes que sirven para crear el aspecto religioso que identifica al jefe con el sacerdote y se recupera el carácter sacro propio de los antiguos reyes[157]. De este modo, a través de la imagen religiosa, la victoria produce aspectos divinos que favorecen la paz[158]. Así, el príncipe puede presentarse como promotor de la *Pax*, que identifica con las figuras tradicionales de Jano y Quirino en el capítulo 13[159]. La paz se define como efecto de la victoria.

Octaviano desempeñó el cargo de augur desde el año 41 y en las *Res Gestae* también se hacen referencias a su carácter de *auctor* (8, 5); igualmente declara: *auxi* (26, 1)..., como promotor de la acción de *augere;* de este modo resulta ser el *auctor imperii,* según Gagé[160]; en la misma línea Suetonio lo llama *auctor optimi stati;* de ahí nace la *auctoritas* (34, 3=3B), derivada de la republicana *auctoritas patrum*, pero propia también del príncipe republicano, en Cicerón *Contra Pisón*, 8, en el desempeño del consulado, *auctoritatem huius ordinis*. Augusto la posee desde el año 23. La versión griega traduce como *axíoma*, desde 7, 2, donde se refiere a él como *princeps senatus*, como hace Dion Casio en LIII 18, 2, para quien este título no le proporcionó *dýnamis*, sino la herencia y el brillo de su *génos*.

En 34, 2 (=3C), el título de Augusto se presenta como resumen ideológico del Principado[161]. Las relaciones etimológicas entre los términos que contienen **aug–* fueron

155 Ramage, *op. cit.*, p. 57.
156 J. R. Fears, «The Cult of Virtues and Roman Imperial ideology», *ANRW*, II 17, 2, 1981, pp. 884-889.
157 Gagé, «De César...», *cit.*, p. 316.
158 J. R. Fears, *cit.*, p. 884; *Ibid*, «The Theology of Victory at Rome. Approaches and Problems», *Ibid*, p. 806.
159 Ramage, *op. cit.*, p. 53.
160 Gagé, «De César...», *cit.*, p. 289.
161 Ramage, *op. cit.*, p. 73.

establecidas por Dumézil[162]. Al utilizarse como *cognomen*, el príncipe recibió el brillo del *axíoma*, según Dion Casio. De este modo se sintetizan los aspectos religiosos y sacralizadores del nuevo régimen[163], puestos de relieve por Dion Casio, LIII 16, 8, cuando se refiere a él como *sebastón*, es decir, *septón*, derivado del verbo «reverenciar», lo que se dedica a quienes están en una posición más venerable que entre los hombres. El título tiene una historia religiosa, que se relaciona con la realeza sacra, con el *Augusto augurio* fundacional al que se refiere Ennio a propósito de los signos que sirvieron para atribuir la realeza a Rómulo. En consecuencia, la identificación con Rómulo aparece evidente tanto para Suetonio, *Augusto*, 7, 2, como para Dion Casio, LIII 16, 7, con lo que se identifica de manera enmascarada con el primer rey de la ciudad. Tiberio, en el discurso fúnebre que reproduce Dion Casio, LVI 36, 3, alude a Rómulo y a Alejandro, después de mencionar (LVI 36, 3) que entre las imágenes de los antepasados estaba la de Rómulo.

Augusto también se atribuye el carácter de *pater patriae* (35, 1=4), lo que de nuevo lo identifica con Júpiter, *pater*, según Ovidio, *Fastos*, II 131-2, pues el mismo título que Júpiter lleva por los cielos, *tu per terras*. Livio (V 49, 7) a este propósito se remonta a Rómulo a través de Camilo, *Romulus ac parens patriae conditorque urbis*[164]. Camilo aparece como el segundo fundador, después de Rómulo y precedente de Augusto, nuevo fundador desde al año 28 como *pater patriae*[165]. La identificación se traduce también topográficamente en la casa de Augusto en el Palatino, donde se hallaba la *casa Romuli*[166].

162 G. Dumézil, «Remarques sur augur, augustus», *REL*, 35, 1957, pp. 126-151.
163 J. Bayet, *Croyences et rites dans la Rome antique*, París, Payot, 1971, pp. 309 ss.
164 J. Gagé, *Res Gestae Divi Augusti*, París, Les Belles Lettres, 1977 (=1935), *ad loc.*
165 J. Hubaux, *Rome et Véies. Recherches sur chronologie légendaire du moyen âge romain*, París, Les Belles Lettres, 1958, pp. 148-149.

A modo de conclusión se desprende cómo el trayecto personal de Octaviano, de privado a Augusto, con todas sus connotaciones, representa en gran medida el camino recorrido en el cambio político de la República al Principado. Syme insiste en que en las *Res Gestae* no se trata de simple propaganda, sino que representa un modo de expresión de la clase dominante, que se lleva a cabo a través de una imagen de gran fuerza ideológica, identificada con la figura individual de Octaviano, que no necesitaba asegurarse las adhesiones[167].

También Zanker[168] considera que, al menos en el mundo de las representaciones formales, se trata de algo más que de mera propaganda: es la creación de un mundo específico de la imagen que proporciona solidez al hecho histórico; se trata del establecimiento de un mito. Las *Res Gestae* colaboran, desde la manipulación de la historia, para ofrecer una imagen unitaria, a la formación de un mito, no como voluntad de manipulación, sino como resultado de los mismos intereses que exigieron en su momento la resolución de la crisis a través de los mecanismos que Augusto les ofreció. Por eso, las *Res Gestae* constituyen una parte importante de la misma política; no sólo la representa, sino que la conforma. La individualidad de Augusto en las *Res Gestae* no significa la presentación de Augusto frente al mundo, sino la de Augusto en el mundo, tal como lo exigía una parte importante de ese mundo, que se sabía dominante, pero requería que su dominancia adquiriera una nueva faz para hacer posible su perdurabilidad. Las medidas políticas

166 L. Richardson, *jr.*, *A New Topographical Dictionary of Ancient Rome*, Baltimore-Londres, John Hopkins University Press, 1992, p. 74; J. R. Patterson, «The City of Rome: from Republic to Empire (Survey Article)», *JRS*, 82, 1992, pp. 204 ss.

167 R. Syme, *The Augustan Aristocracy*, Oxford, Clarendon Press, 1989 (=1986), pp. 439-440.

168 P. Zanker, *Augusto y el poder de las imágenes*, Madrid, Alianza Editorial, 1992 (=1987), p. 20.

tenían necesariamente que ir acompañadas de una profunda y radical transformación cultural, en el sentido de crear un panorama que integrara las necesidades renovadoras y la conciencia de la larga duración, para no ofrecer a los sectores dominantes conservadores el espectáculo de la renovación radical. Sólo como aparece en las *Res Gestae* podía recibir la revolución el apoyo de los contrarrevolucionarios, y la restauración, el apoyo de los renovadores.

La época de Augusto constituye en efecto un período de intensa creación cultural en todos los campos de la actividad humana, en íntima relación con las transformaciones históricas que se vinculan a la personalidad del Príncipe[169]. Por eso, las *Res Gestae* constituyen un documento histórico que va mucho más allá de los puros acontecimientos y revela la formación de la ideología del Principado, pero deriva tan directamente de la historia que pone de relieve de manera evidente la ligazón existente entre la ideología y la realidad histórica. No es propaganda conscientemente pensada como tal, sino la creación espontánea de un cuerpo ideológico que desempeña una función propagandista del régimen y pretende hacer penetrar sus aspectos formales y profundos en las mentalidades de la época, precisamente porque, de algún modo, son resultado de las preocupaciones de la época que llevaron al apoyo a las pretensiones de los *principes*. No es tan importante deducir el proceso cronológico y sistemático en que se han creado los poderes de Augusto, como percibir la coherencia con que éstos eran presentados por el autor al final de su carrera política, percibir la coherencia del vocabulario político con el proceso histórico visto en su globalidad.

169 K. Galinsky, *Augustan Culture. An Interpretative Introduction*, Princeton University Press, 1996, pp. 10 ss., *et passim*.

El texto ofrece, pues, el resultado sincrónico de un proceso diacrónico, observado *a posteriori* para mostrar la coherencia resultante de un proceso complejo que exige al emperador que presente un panorama coherente. Éste es el resultado al que han llegado, en definitiva, al margen de vicisitudes institucionales, las tensiones sociales que caracterizaron el final de la República.

TEXTOS[170]

1A: 1,1 *Annos undeuiginti natus exercitum priuato consilio et priuata impensa comparaui per quem rem publicam a dominatione factionis oppressam in libertatem uindicaui.*
A los diecinueva años organicé un ejército bajo mi propia responsabilidad y a mi costa, con el que liberé a la República del dominio de una facción.

1B: 15,1 *Plebei Romanae uiritum HS trecenos numeraui ex testamento patris mei, et nomine meo HS quadringenos ex bellorum manibiis consul quintum dedi, iterum autem in consulatu decimo ex patrimonio meo HS quadringenos congiari uiritim pernumeraui, et consul undecimum duodecim frumentationes frumento priuatim coempto emensus sum, et tribunicia potestate duodecimum quadringenos nummos tertium uiritim dedi. Quae mea congiaria peruenerunt ad hominum millia nunquam minus quinquaginta et ducenta.*
A la plebe romana entregué 300 sestercios por cabeza según el testamento de mi padre y en mi nombre entregué 400 procedentes del botín de guerra en mi quinto consulado. Además, en mi décimo consulado, por segunda vez, repartí 400 sestercios como congiario, y

170 Traducciones de J. M. Cortés, *Res Gestae diui Augusti*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1994.

en mi undécimo consulado dispensé doce repartos de trigo con grano comprado con mis propios recursos; en el año decimosegundo de la potestad tribunicia, por tercera vez entregué 400 monedas a cada uno. Estas mis larguezas no alcanzaron nunca a menos de 250.000 personas.

1C: 32,3 *Plurimaeque aliae gentes expertae sunt p. R(om). fidem me principe, quibus antea cum populo Romano nullum extiterat legationum et amicitiae commercium.*
Y muchos otros pueblos han probado la fidelidad del pueblo romano, siendo yo príncipe, con los que antes el pueblo romano no había tenido nunca intercambio de embajadores ni de amistad.

2A: 25,2 *Iurauit in mea uerba tota Italia sponte sua, et me belli quo vici ad Actium ducem depoposcit. Iuraverunt in eadem verba prouinciae Gallia Hispaniae Africa Sicilia Sardinia.*
Toda Italia, por su propia voluntad, me juró lealtad, y me reclamó como general para la guerra, de la que salí victorioso en Accio. Realizaron el mismo juramento las provincias de Galia, Hispania, África, Sicilia y Cerdeña.

2B: 34,1 *In consulatu sexto et septimo postquam bella ciuilia extinxeram, per consensum uniuersorum potitus rerum omnium, rem publicam ex mea potestate in senatus populique Romani arbitrium transtuli.*
Durante los consulados sexto y séptimo, después de que extinguiera la guerra civil, habiéndome adueñado de todo, por consenso unánime, transferí a la República de mi potestad al arbitrio del Senado y el pueblo romano.

3A: 26,1 *Omnium prouinciarum populi Romani, quibus finitimae fuerunt gentes quae non parerent imperio nostro, fines auxi.*

Extendí los límites de todas la provincias del pueblo romano, en cuya vecindad se encontraban pueblos que no estaban sometidos a nuestro imperio.

3B: 34,3 *Post id tempus auctoritate omnibus prestiti, potestatis autem nihilo amplius habui quam ceteri qui mihi quoque in magistratu conlegae fuerunt.*
Desde entonces aventajé a todos en autoridad, aunque no estuve dotado de un poder superior al de aquellos que también fueron mis colegas en las magistraturas.

3C: 34,2 *Quo pro merito meo senatus consulto Augustus appellatus sum, et laureis postes aedium mearum uestiti publice...*
A causa de esta mi conducta meritoria, recibí el nombre de Augusto por medio de un senadoconsulto, y las jambas de mi casa fueron cubiertas públicamente con laureles...

4: 35,1 *Tertium decimum consulatum cum gerebam, senatus et equester ordo populusque Romanus uniuersus appellauit me patrem patriae idque in uestibulo aedium mearum inscribendum et in curia Iulia et in foro Aug. sub quadrigis quae mihi ex s.c. positae sunt censuit.*
Cuando desempeñaba el decimotercer consulado, el Senado, el orden ecuestre, y el pueblo romano en común, me concedieron el título de Padre de la Patria y ordenaron que éste se inscribiese en el vestíbulo de mi casa, en la curia Julia y en el foro de Augusto bajo las cuadrigas que se me habían levantado por un acuerdo del Senado.

2. El *Optimus Princeps*

Según una tradición historiográfica de gran solidez, avalada por figuras como Gibbon y Rostovtzeff, la época inaugurada por Trajano, tras el pequeño preámbulo de Nerva,

puede considerarse como una «edad de oro», delimitada por dos emperadores fuertemente criticados por las opiniones dominantes en las fuentes, Domiciano y Cómodo. La idea de que a la muerte de Marco Aurelio comienza la Edad de Hierro está ya presente en la Historia Romana de Dion Casio. Concepciones historiográficas más complejas, tendentes a considerar que las responsabilidades de los cambios no se hallan en las decisiones o en el carácter de las personas que ostentan los mayores cargos políticos, encuentran en el análisis de las realidades sociales y económicas del siglo II síntomas suficientes para pensar que los cambios profundos tienen sus raíces en períodos anteriores. Las brillantes estructuras políticas y monumentales de la época antonina esconden fuerzas en tensión, fragua de crisis futuras al tiempo que acicate para reflexiones sobre las relaciones de poder. Así, la época inaugurada por Trajano sería precisamente interesante por el desarrollo de un mundo imaginario capaz de enmascarar con éxito las tensiones propias del inicio de una época en plena transformación. Nunca la sensación de estabilidad había sido más engañosa. Sin embargo, también el éxito en la creación de este mundo imaginario necesita explicación. A él pertenece la atribución del título de *optimus princeps*.

De otro lado, tal imagen no se produce exclusivamente como resultado de la visión obtenida desde una evolución posterior negativa, no se trata de una «idealización del pasado» desde la crisis del siglo III. En efecto, la misma época de Trajano produce una fuerte corriente de opinión favorable, elaborada con el contrapunto de la visión negativa de la época de Domiciano[171]. Colabora en la formación de

171 K. H. Waters, «The Reing of Trajan and its Place in Contemporary Scholarship (1960-1972)» *ANRW* II, 2, pp. 386 ss.

esa imagen Tácito, en *Agrícola*, 3, 1: *nunc demum redit animus*, a la muerte de Domiciano[172], aunque en *Historias*. I 1, 3, reconoce haber progresado personalmente en su época[173]. Se trata de un primer síntoma de cómo, a pesar de todo, la época antonina se percibía como continuación de la época flavia. En la política constructiva, la arqueología demuestra que son ciertos algunos datos antiguos que atribuían a la época de Domiciano el inicio del Foro Trajano, que se llamaría así por los mercados añadidos, así como por la terminación y definición final del espacio de la basílica y la columna, con la que el emperador nuevo pretendía marcar su personalidad militar en el espacio cívico[174]. Para Tácito, de todos modos, lo que le permite encarar el futuro con expectativas de progreso es la figura de Trajano, presente en todo el pensamiento político expresado en la Germania[175]. A pesar del fuerte elemento propagandístico que dominó los discursos de Dion de Prusa, dedicados a la exaltación de la realeza, aquí también se revelan, con todo, las tensiones entre los ideales y las realidades, expresadas a través de la contradictoria imagen de Alejandro[176]. Síntoma de las relaciones contradictorias entre Dion y Trajano sería la anécdota contada por Filóstrato en las *Vidas de los sofistas* I 7 = 488, según la cual el emperador le habría dicho en cierta ocasión en Roma, «no sé qué dices, pero te amo como a mí mismo». La idealización de la época como final de un proceso, contrapuesta a sus precedentes, no

172 R. M. Ogilvie, I. Richmond, *Com. Ad loc.* Oxford U.P. 1967. *et passim* sobre todo pp. 43-44.

173 Véase nota de J. Hellegouarc'h a la ed. 1987 de CUF. Para situar la posición de Tácito, J. Morris, «Senate and Emperor», *Geras. Studies presented to G. Thomson*, Charles University, Praga, 1963, pp. 149-161.

174 F. Coarelli, *Guida archeologica di Roma*, Mondadori, Verona, 1974, p. 113.

175 H. W. Benario, «Tacitus and the Fall of the Roman Empire» *Historia* 17 (1968), p. 50.

176 Véase *infra*, p. 157 y ss.

enmascara del todo ni sus contradicciones reales ni su carácter de resultado objetivo de este proceso, Si toda la tradición literaria resulta encomiástica, no por ello es lo más operativo rechazarla como fuente histórica[177]. El problema estriba en averiguar cuál es la realidad que permite y favorece la existencia convergente de esa literatura encomiástica. Sí es cierto que Dion Casio resulta el autor más equilibrado[178], sobre todo en 68, 17, donde habla del deseo de gloria de Trajano en el momento de explicar la invasión de Partia. La coincidencia con la referencia a la «imitación de Alejandro» está igualmente presente en el orador de Prusa, aunque se explique de modo diferente, según los contextos y los condicionamientos procedentes de los mismos géneros literarios empleados.

Sin embargo, a pesar de todo, y precisamente por lo que acaba de decirse, el autor más significativo como exponente de todo el ropaje ideológico que envolvía la época y la figura de Trajano, tanto por la coherencia de la imagen creada como porque permite desvelar los fondos reales en que se apoya, es sin duda Plinio el Joven, sobre todo en el *Panegírico* dedicado al emperador, modelo del género, tanto por el estilo como por la capacidad de elaboración que revela la eficacia de los métodos propagandísticos de la época.

La imagen que se transmite en el escrito de Plinio viene a estar representada por cuatro puntos fundamentales, todos ellos relacionados entre sí y con ramificaciones en otros terrenos, aunque en la propia obra se manifiestan aspectos contradictorios, que sirven para darle un toque de realismo, pues así se ponen de relieve las profundidades que permiten comprender más matizadamente las condiciones que llevan a

177 K. H. Waters, «Trajan's Character in the Literary Tradition», *Polis and Imperium. Studies in Honour of E. T. S. Salmon and J. A. S. Evans*, Hakkert, Toronto, 1974, pp. 233-252.
178 Cfr. Waters, *cit.*, p. 242.

Plinio a redactar el *Panegírico,* las positivas y las negativas. La caracterización del imperio sometido a las leyes, de la libertad de los senadores, de las óptimas relaciones entre éstos y el emperador y la práctica de la adopción son los rasgos más sobresalientes que constituyen el punto de partida de las actitudes laudatorias,

Trajano es, según Plinio, *Panegírico* 65, 1, el primer emperador que se somete a las leyes, su lema es *leges super principem* frente al habitual *princeps super leges.* Naturalmente, tal situación se debe al príncipe mismo, pues nunca las leyes han sido escritas para el príncipe. La evidente paradoja se muestra aún con mayor claridad cuando se trata de la libertad. La *libertas* está presente en las monedas desde el año 107[179]. Pero sólo existe, según Plinio, 66, 4, por orden de Trajano: *iubes esse liberos: erimus.*

Las relaciones del senado con Trajano se definen igualmente por la iniciativa de este último, que actúa con la *moderatio* (9, 1), que recibe el apelativo de *senatorium* (2, 7) cuando en su época la realidad es que el senado queda en la sombra[180]. El resultado es que los *optimi* se convierten en amigos del príncipe y esto los honra hasta el punto de que se dedican a imitarlo (45, 3-5). Plinio define la situación como la alegría del senado por el hecho de que a su cabeza se hallen quienes lo merecen *(merentibus),* porque el príncipe y el senado rivalicen en *caritas* y aprueben y rechacen las mismas cosas (62, 1-2). Sin duda existía acuerdo, pero el autor sabe y dice que la iniciativa era exclusivamente imperial. Sus afirmaciones reflejan las contradicciones reales: otros pensaban que era incompatible comportarse como príncipe y como

179 Waters, «The Reign of Trajan…, *cit.,* p. 392 ss.
180 Waters, «The Reign of Trajan…, *cit., p.* 396. Véase R. J. A. Talbert, *The Senate of Imperial Rome,* Princeton UP, 1984, sobre todo en p. 490.

senadores al mismo tiempo (63, 6). Ahora la incompatibilidad ha desaparecido en la práctica. Queda por saber cuáles son los costes, sin duda compensados con las ventajas que el nuevo sistema ofrece en otros planos, a pesar de que sus funciones sean, como mucho, las de siempre, para que se cree la imagen de la colaboración y de la identidad. La concordia lleva a que los senadores puedan ser calificados como *optimos,* al recibir la aprobación del príncipe (71, 7). Un ejemplo concreto ayuda a comprender la situación. Hasta Adriano no parece que cambie la situación de los libertos en la *Familia Caesaris.* Plinio, sin embargo, en 88, 1-2, establece una contraposición entre los príncipes que se comportaban como *libertorum serui* y Trajano, que sabe tratarlos como libertos. Plinio tiende a ver como realidades las aspiraciones de su clase y las simples orientaciones hacia las que se dirige la realidad[181].

Finalmente, Plinio ve en la adopción el sistema adecuado para acabar con las luchas internas: *Pax et adoptio* es el lema de 5, 1, cuyo contenido se desarrolla más tarde (7, 4-6): la *adoptio* hace que el poder se libere de la *cognatio,* pues las condiciones para su ejercicio no pueden depender de la *gratia uxoris.* Se elabora así una teoría de la transmisión contrapuesta al matrilinealismo predominante en la dinastía Julio Claudia, que la depositaba *in sinu uxoris.* Este papel debe desempeñarlo el senado y el pueblo romano, las provincias y los aliados. Quien va a mandar *(imperaturus)* sobre todos debe elegirse entre todos.

La imagen se elabora sobre la base de estos cuatro elementos definitorios de una forma específica del poder imperial. Las relaciones con la realidad pueden observarse en los mis-

181 G. Boulvert, *Esclaves et affranchis imperiaux sous le Haut-Empire romain. Rôle politique et administratif,* Jovene, Nápoles, 1970, p. 262 ss. En definitiva, viene a ser la capacidad de decisión del príncipe la que permite que, en gran medida, se cumplan las recomendaciones de Plinio. Cf. B. M. Levick, «Imperial Control of the Elections under the Early Principate: *commendatio, suffragatio* and *nomination*» *Historia* 16 (1967), pp. 207-230, sobre todo, p. 229.

mos textos de Plinio. Las mismas circunstancias en que se escribe el libro X de las epístolas son de por sí suficientemente significativas[182]. Plinio es al mismo tiempo legado y procónsul, pues la provincia era senatorial, pero el senado la había cedido debido a las circunstancias específicas del año III, y no decide a partir de la legalidad representada por los *senatus consulta,* sino de acuerdo con la opinión del emperador, con quien sostiene una nutrida correspondencia, pero las decisiones revelan una actuación favorable a los gobiernos senatoriales frente a acusadores provinciales tachados de insubordinación. Al parecer, en la provincia de Bitinia repercute gravemente el proyecto pártico, lo que hace confluir los intereses militares del Imperio con los del sector dominante del senado, para llegar a confluir en una política favorable al senado a partir de la iniciativa del emperador. No es cierto que el senado gobierne, pero sí que el príncipe gobierna claramente de acuerdo con sus intereses. La guerra sirve de motivo para apaciguar los problemas de la ciudad de modo más eficaz al hallarse su gobierno cedido a la decisión imperial. Plinio le declara que lo duradero debe ser decidido «por ti», representante de la *aeternitas* (112, 3). Plinio no sólo practica la consulta constante, sino que aprueba el procedimiento, incluso cuando se consulta sobre el salario del *scriba* a César y luego al senado, pero *Caesare auctore.* Era *parua quaestio, sed tamen quaestio,* comenta (IV 12). En V 13, 7, se define la postura en relación con las leyes, que deben depender del senado, pero *in fine dixit petendum ab optimo principe.*

Tales son las realidades en el terreno de la legislación y de la cooperación, que definen una forma muy específica de libertad, la otorgada y aceptada obedientemente por esos colaboradores cuya misión consiste en coincidir con el prín-

182 Véase M. Durry, «Introduction», CUF, 1948.

cipe seguramente porque éste hace la política que les interesa. Igualmente sutil es el concepto de adopción, acerca del cual se insiste en la naturaleza no genealógica, no dependiente del seno materno.

La adopción tradicional del derecho romano constituía una *fictio* más, en que el adoptado recibía los *nomina* de su nuevo padre y se integraba en su familia y en su *domus* como un miembro más. El derecho había aprovechado las prácticas rituales primitivas relacionadas con la iniciación en favor de las formas de transmisión de la propiedad privada. Con el imperio adoptivo la institución cobra un nuevo sentido sin perder los rasgos anteriores. El senado, perjudicado por los efectos negativos de las formas genealógicas de transmisión del poder más próximas a las de la realeza carismática, consigue, tras la dinastía Flavia, imponer un nuevo sistema consistente en que se eligiera por las cualidades al nuevo César, que así no debía depender del azar de la sucesión matrilineal. Nerva adopta así a Trajano, que, de otra parte, resultaba aceptable por los sectores militares, más inclinados a la sucesión dinástica, donde veían la transmisión de los poderes carismáticos que llevan a la victoria. Trajano había demostrado ya que era capaz de llevarlos a la victoria, pero su capacidad se veía vinculada a la tradición paterna, a Marco Ulpio Trajano, prestigioso militar de Vespasiano[183]. El emperador no tomará los *nomina* de su padre adoptivo. Muchos datos hacen pensar que no abandona totalmente la línea genealógica.

Plinio, en *Panegírico* 89, 1-2, se refiere a los honores que recibieron Nerva y Trajano padre. El texto establece una distinción, pues el segundo obtiene, no los astros, pero sí un lugar próximo a los astros. Paladini[184] compara esta situación

183 J. LeGall, M. LeGlay, *L'Empire Romain. Le Haut-Empire de la bataille d'Actium à la mort de Sévére Alexandre (31 av.-235 ap. J. C.) (Peuples et civilisations)* PUF, París, 1987, p. 412.

a la reflejada en las monedas del año 112, donde Nerva porta el laurel que falta en la cabeza de Trajano padre. Sin embargo, el año 112 debió de ser fundamental dentro del período de gobierno de Trajano, sobre todo desde el punto de vista del desarrollo de los aspectos formales y de sus fundamentos ideológicos. Entonces aparecen los áureos con su esposa Plotina y su hermana Marciana[185], que reciben títulos de Augusta. En el año 114, él mismo recibe oficialmente el *agnomen Optimus* aunque como epíteto se lo aplicaban antes. Posiblemente el padre obtuviera la apoteosis entre 112 y 114[186]. Durante este período se manifiestan los esplendores correspondientes al gran proyecto pártico que se relaciona con la imitación alejandrina. Posiblemente, desde su inauguración el sistema adoptivo comenzó a experimentar modificaciones que se manifestarían plenamente en la filiación directa que caracterizó el final de la dinastía[187]. La adopción de Adriano a través de Vibio Sabino puede ser ya un síntoma evidente de que el propio Trajano tendió a la dinastía como consecuencia de las propias afirmaciones familiares y del proceso conquistador que afianza su poder carismático como jefe victorioso[188].

El período, por tanto, aparece más complejo de lo que a primera vista parece. Las realidades no son como las muestra la propaganda, pero, en su contradictoriedad, justifican esa

184 M. L. Paladini, «Divinizzazione di Traiano padre», *Hommages A. Grenier*, Latomus, Bruselas, 1962, pp. 1194-1206.
185 J. Babelon, «Note sur un buste de Trajan père conservé au Cabinet des Medailles», *REA* 64, (1962), p. 51.
186 M. Durry, «Sur Trajan Père» en *Les empereurs romains d'Espagne. Colloques internacionaux du CNRS*, CNRS, París, 1965, pp. 45-54.
187 J. Carcopino, «L'heredité dinastique chez les Antonins» *REA* 51 (1949), p. 263.
188 A. Carandini, «Roma, anno 112. La III Orazione *perì basileías* di Dione di Prusa, Traiano *phioikeios* e una gemma del Museo Nazionale di Napoli», *Archeologia classica* 18 (1966), pp. 139 ss.

propaganda. La renovación esgrimida resulta superficial, pero corresponde a realidades que necesitan expresarse a través de la idea de renovación, expresada en gran medida como vuelta al pasado.

Trajano quiere representar la síntesis del aristócrata pacífico y del jefe militar. Plinio, en *Panegírico* 76, 9, la representa cuando lo retrata como un príncipe bueno que va, igual que los antiguos cónsules, al foro y al campo de Marte. De este modo se crea el vínculo con la república, que el emperador contribuye a crear con una serie de decisiones simbólicas, como la de restituir el inicio del tribunado a la fecha republicana del 10 de diciembre o la de no aceptar el consulado del año 99 por hallarse fuera de Roma. Progresivamente su poder se basa en el ejercicio del proconsulado militar, que sólo se le atribuye como título tras la toma de Ctesifonte[189]. Las campañas orientales afianzan estos aspectos en su poder, militar y republicano, para consolidarlo como nuevo Alejandro, el Alejandro de Adriano y no el Alejandro «excesivo» de la *Vulgata*[190]. Los modelos, para Plinio, en *Panegírico,* 13, 4, son los Camilos, los Fabricios, los Escipiones. En las monedas, junto a Júpiter. Ceres, Marte, Sol y Roma, aparecen héroes republicanos como César y Bruto, Casio, Sexto Pompeyo[191], síntesis superadora de las fuerzas que se oponían entre sí al final de la república, para apoyar o combatir el poder personal de que él mismo era heredero.

Plinio termina el *Panegírico* (94, 1), como lo había iniciado, con una invocación a Júpiter Capitolino, para agradecerle los beneficios obtenidos a través de Trajano. Es el Júpiter que

189 Th. Franckfort. «Le retour de Trajan aux apparences républicaines» *Latomus*, 21 (1962), pp. 134-144.

190 Véase *infra*, pp. 160-161.

191 J. Béranger, «La notion du Principat sous Trajan et Hadrian» en *Les empereurs..., cit. supra*, pp. 31 ss.

antes fue *Conditor* y ahora es *conseruator* (1, 6). Plinio rehúye las alusiones a los orígenes. Trajano no es fundador del imperio ni se identifica con un nuevo fundador de la ciudad, sino con la Roma republicana en su apogeo conquistador, conservada en su tensión expansiva. La relación con Júpiter se define a través del Pontificado Máximo (94, 4), por el cual se erige como *nobis parentem*. Pero Trajano ha recibido también del *Senatus populusque Romanus* el *cognomen* de *Optimus*, que nadie había merecido, el mejor de todos los títulos, que lo iguala al padre de los dioses (88, 4-8), *Iuppiter Optimus Maximus*. Con el primer título, Trajano tenderá naturalmente al segundo, *Maximus*[192], superlativo de *Magnus*, el epíteto latino de Alejandro.

El título de *optimus* tiende, pues, a identificarlo como Júpiter[193], impresión que se obtiene asimismo de algunas representaciones gráficas de monedas, de la Columna y, tal vez, del Arco de Renevento[194], donde se representan las instituciones alimentarias, uno de los rasgos característicos de la política social de Trajano. Cuando en el Capitolio recibió la *adoptio*, se creó la confusión, según cuenta Plinio, *Panegírico* 5, 4, sobre si la multitud aclamaba como *imperator* a Júpiter o a Trajano. La adopción se llevó a cabo *ante puluina Iouis Optimi Maximi* (8, 1), en lo que se diferenciaba de los privados, pero se cargaba de sentido, pues así se evocaba el poder monárquico del padre de los dioses. La relación, sin embargo, está marcada por la *moderatio*, pues al emperador no permiten que se le agradezcan sus favores, sino al *numen* de Júpiter Óptimo Máximo (52, 6), modo de representación que se admite así en la mentalidad que se quiere republicana. Antes se arrebataban a Júpiter las víctimas del sacrificio.

192 Waters, «The Reign...» *cit.*
193 P. Pétit', *Histoire générale de l'Empire Romain*, ed. Seuil, París, 1974 (2.ª ed.), I, pp. 166 ss.
194 Waters, «The Reing...», *op. cit.*

Trajano se sitúa en posición subordinada. Por ello su estatua se coloca en el vestíbulo de Júpiter Optimo Máximo (52, 3), en situación parecida a la de Júpiter Tonante en la época de Augusto[195], con lo que se indica la identificación y la subordinación, para afirmar el poder imperial, pero dar reconocimiento de la jerarquía. Era el Júpiter monárquico que se admite en época republicana[196], al que se dedica el triunfo en que el *imperator* se asimila al dios al tiempo que recibe las advertencias cautelares sobre su naturaleza humana.

Por ello cabe igualmente la referencia de 14, 5 al hijo de Júpiter, Heracles, donde también se une la connotación local alusiva al origen del emperador con la identificación hercúlea de Alejandro[197]. El héroe se representa como hijo de Júpiter, capaz de llevar a cabo hazañas y realizar beneficios que sólo el dios puede agradecerle. Por eso, el aspecto que en la realidad domina en la figura de Trajano es el militar y éste aparece como determinante desde el momento de su propuesta, condicionada por los problemas surgidos en época de Nerva ante los que el ejército se ofrece como alternativa capaz de apaciguar los ánimos internos con un candidato representativo de un grupo, en el que se encuentra Lucio Licinio Sura, que se ha beneficiado del apoyo de Domiciano[198]. De este modo, las circunstancias llevan a todos a aceptar el formalismo de la adopción, satisfactoria así para el conservadurismo senatorial y para las aspiraciones de los sectores militares. Las circunstancias llevan a un tipo especial de concordia.

195 D. Plácido, «La conquista del Norte de la Península Ibérica: sincretismo religioso y prácticas imperialistas», *Mélanges Pierre Lévêque* I, Les Belles Lettres, París, 1988, p. 239.

196 D. Plácido, *Ibid.* p. 235.

197 Véase *infra*, p. 170. Para la identificación con Hispania desde César, *infra*, p. 172.

198 E. Étienne, «Les senateurs espagnols sous Trajan et Hadrian», en *Les empereurs... cit. supra*, p. 77 ss.

Así, a pesar de las variaciones a lo largo de los años, la trayectoria viene a ser coherente y, al final, *Optimus*, calificativo correspondiente a su papel como gobernante pacífico, es también el resultado de la acumulación de sus títulos como jefe militar conquistador, Germánico, Dácico, Pártico[199].

Optimus es el calificativo adecuado, el que definirá su figura a lo largo de toda la historia del imperio. La fórmula posterior, según Eutropio, *felicior Augusto, melior Traiano*[200], adquiere todo su sentido comparada con la pregunta retórica de Plinio en *Panegírico*, 20, 7 *an satius fuit felicem vocare?*, y la respuesta, según la que *felix* alude a la fortuna, mientras que *Optimus* alude a los *mores*. Con ello se encuadra en la polémica sobre la fortuna de Roma y la fortuna de Alejandro. Trajano no es hijo de la fortuna. En el mismo sentido se pronuncia Dion Casio. Después de la conquista le atribuyeron el calificativo de *Optimus, áriston* (LXVIII 23, 2 y 18, 3b), pero este atributo aludía más a los *trópoi* que a los *hopla*, a sus modos de hacer más que a las armas. La oportunidad de la atribución y la fecha en concreto puede conducir a la interpretación de que los *trópoi* se refieren exclusivamente a «caracteres» militares[201]. Sin embargo, la contraposición con *hopla* resulta coherente con el intento general de representar su obra militar sólo como medio para la paz y para llevar a cabo una política cívica de tipo evergético.

Así se presenta, en efecto, el conjunto de medidas que se plasma en la institución de los *alimenta*, benéfica para los pobres, pero que también facilita que el evergetismo se desempeñe directamente por los ricos, a quienes se les dan préstamos estatales para favorecer a las personas necesitadas

199 S. Mazzarino en G. Giannelli, S. Mazzarino, *Trattato di Storia Romana*, Tumminelli, Roma, 1965, 3.ª ed. II, pp. 190-191.
200 R. Syme, *Tacitus*, OUP, Oxford, 1958, pp. 36 ss.
201 Franckfort, *cit.*

próximas a ellos. Así, dice Plinio, *Panegírico*, 27, 1, podrán nacer hijos con esperanzas de disfrutar del *congiario*, de los *alimenta*, de *libertas*, de *securitas*. De este modo, en el proceso de transformación social que se produce en época antonina, se evita la descomposición social que llevaría a la sumisión del campesino itálico a diversas formas de dependencia, a base de crear lazos que, desarrollados por el estado, favorezcan el protectorado de los ricos sobre un campesinado jurídicamente libre. Por eso resulta lógico pensar que, a pesar de que en sectores poderosos pudiera haber algunas resistencias, la relación entre compulsión y aceptación puede haberse inclinado hacia unas relaciones consensuadas, donde fuera fácil para los ricos ver las ventajas que se ofrecían con la política de Trajano con vistas al inmediato porvenir de las relaciones sociales y económicas[202].

Plinio insiste en varias ocasiones en el efecto demográfico positivo que van a tener tales medidas. La población crecerá gracias al príncipe (26, 5), porque, en tales condiciones, la gente querrá tener más hijos (27, 2). En alguna ocasión el crecimiento demográfico deja notar su repercusión en el ejército, pues nacerán niños libres para la guerra y la paz (28, 4-5), hasta el punto de que las mujeres serán invadidas por la *uoluptas* para dar al príncipe *ciues* y *milites*. De este modo, se pone de relieve que las medidas cívicas son al mismo tiempo medidas militares[203]. Las medidas cívicas tenían repercusiones que afectaban al plano de la política militar del

202 P. Garnsey, «Trajan's Alimenta: Some Problems», *Historia*, 17 (1968), pp. 378 ss. Frente a R. Duncan-Jones, «The Purpose and Organisation of the Alimenta», *PBSR* 32 (1964), pp. 123-146. Para un encuadramiento general de la institución, véase F. C. Bourne, «The Roman Alimentary Program and Italian Agriculture», *TAPhA* 91 (1960), 47-754, sobre todo pp. 59 ss.

203 P.Veyne, «Les *alimenta* de Trajan» en *Les empereurs...*, *cit.*, p. 169 ss. A. R. Hands, *Charities and Social Albid in Greece and Rome*, Thames and Hudson, Londres, 1968, pp. 110 ss.

emperador, aquella que había servido de fundamento a su nombramiento, base para la denominación de *optimus*, que poseía la vertiente evergética, apoyo ideológico y fundamento real de las actividades conquistadoras[204].

Sin embargo, el aumento demográfico tenía también otras repercusiones más directamente vinculadas al planteamiento evergético y pacífico y a la política de concordia con los senadores propietarios de tierras itálicas. El aumento de la natalidad favorecía el trabajo de la tierra a través del campesinado libre, que se extiende notablemente en este período en los latifundios cuando se ponen de relieve los peligros del trabajo esclavo de que asimismo se hace eco Plinio[205]. En cierta medida, ahora renace la ilusión del pasado republicano representado por la economía basada en los pequeños cultivadores directos, como la que, según Apiano, I I, II, veía en peligro Tiberio Graco al recorrer los campos de Etruria. La nueva ilusión creía posible la vuelta a la economía republicana dentro del gran latifundio imperial y por ello hace renacer igualmente las ilusiones republicanas en la política, plasmadas en las ideas de que el *princeps* puede ser equiparado al viejo cónsul, teñido con los rasgos de Júpiter Óptimo Máximo, el Júpiter Capitolino al que acude el *imperator* republicano. Así se integra el nombramiento como *imperator* que, según Plinio, en *Panegírico*, 5, 4, recibió en el Capitolio ante Júpiter. También integra así la identificación del mismo Plinio (12, 1) con el viejo *dux* que recibía por sus campañas el *nomen imperatorium*, así como la identificación con los *priuati*, del tipo de Bruto y Camilo, y la referencia a la expulsión de los reyes, en que la función del *princeps* se define en el sentido de

204 M. Mazza, *Lotte sociale e restaurazione autoritaria sul III secolo d.C.*, Laterza, Roma, 1973, pp. 178 ss.

205 R. Paribeni, *Optimus Princeps. Saggio sulla Storia e sui Tempi dell'Imperatore Traiano*, Principato, Mesina, 1925, I, p. 167.

evitar la existencia del *dominus* (55, 6-7). La identificación republicana tiene, pues, una funcionalidad política e institucional, destinada a hacer concordes las relaciones con el senado, una función militar y una función económica y social, donde el nuevo ejército trate de identificarse con el de los campesinos libres, destinados a sustituir a la explotación esclavista, cada vez más peligrosa y menos rentable, al menos en Italia. Así se entienden las ambigüedades sobre la figura del cónsul y del *princeps* en 59, 6, o la referencia a que bajo el buen príncipe debe encontrarse un cónsul (76, 9), o a que en los tribunales debe comportarse más como cónsul que como *princeps* (77, 3), o a la síntesis perfecta del cónsul y el *princeps* (79, 5). Los *alimenta,* por tanto, además de la concordia, y la colaboración de los ricos en el campo evergético, tratan de conseguir que los campesinos permanezcan en la tierra para reproducir el sistema productivo, así como el militar, en campañas que, al mismo tiempo, con los éxitos militares, repercutan en el buen orden interno y en las buenas relaciones con las provincias[206].

Ahora bien, la política referente al campesinado, resultado de los *alimenta,* venía a ser la respuesta práctica del *optimus princeps* a las propuestas teóricas de las clases dominantes[207]. La inversión en tierras garantizaba ahora su rentabilidad, según la *Carta,* VII 18, de Plinio[208]. De otro lado era el intento de compensar los nuevos gastos fiscales que afectaban a los propietarios como consecuencia de la política expansiva[209], que además se beneficiaban de los posibles resultados demográficos, pues parece bastante probable que los dacios, converti-

206 LeGall, LeGlay, *cit.*, pp. 422 ss.
207 Mazza, *cit.*, 176.
208 Hands, *cit.* Véase A. N. Sherwin-White, *The Letters of Pliny. A Historical and Social Commentary*, Clarendon Press, Oxford, 1985 (con correcciones a la edición de 1966), p. 423.
209 Mazzarino, *cit. supra*, pp. 192-193.

dos en dediticios, pasasen a engrosar las filas de los dependientes de nuevo cuño que se fraguan a lo largo del imperio. Los problemas de la tierra se han manifestado ya en época de Nerva, cuya *lex Cocceia* para la distribución de tierra es alabada por Plinio en *Carta* VII 31, 4. También entonces el reparto se llevó a cabo a través de la acción mediadora de los senadores, según Dion Casio, LXVIII 2, 1, modo de hacer intervenir a los particulares en la política evergética, ficción política que esconde el autocratismo imperial, pero realidad económica, que revela quiénes tienen el poder en este terreno.

Los *alimenta* se transformaron así, económicamente, en un modo de encauzar los cambios hacia formas de colonato dentro del gran latifundio, al producirse en un momento de cambio de los sistemas de explotación de la mano de obra[210], con lo que se evitan los peligros de la esclavitud. El momento coincide con la entrada masiva de familias provinciales en el senado, aunque fueran primitivamente de origen itálico[211], lo mismo que la familia imperial, síntoma y resultado de hechos históricos recientes. Viene a ser el modo en que desemboca institucionalmente el tipo de fenómenos producido en época flavia[212], por lo que, en el fondo, se revela el carácter de los antoninos como continuadores de una línea que, al llegar a un punto determinado, necesita de una recomposición institucional que dé solidez y haga desaparecer las apariencias conflictivas.

En efecto, el siglo I, de afirmación del sistema imperial, es al mismo tiempo un siglo conflictivo donde, entre otras características, choca el carácter originario del Imperio con las necesidades que se van creando paulatinamente. El empe-

210 Petit, *cit. supra*, pp. 149 ss.
211 Petit, «Le IIe siècle aprés J.C. État de questions et problémes», *ANRW* II, 2, pp. 361 ss.
212 Mazzarino, *cit.*, pp. 225 ss.

rador se justifica con la victoria, pero la victoria deja de ser necesaria y rentable desde el final de la época de Augusto. Muchos emperadores forzarán la victoria e incluso la fingirán para afirmar su poder, basado en apariencias poco justificadoras a partir del asentamiento del *limes*. La inflexión provocada en época de Trajano cambia relativamente el panorama. El triunfo se ha convertido en modo de ganar adhesiones populares. Plinio lo sabe y, en el *Panegírico*, 17, 4, pone de relieve que Trajano no obtiene victorias para poder celebrar el triunfo que le procure el apoyo y la adhesión de la masa, sino que realmente triunfa porque ha vencido. En 16, 3 se pronuncia igualmente contra las «falsas victorias», contra la práctica de los emperadores que sólo apoyaban su prestigio en un triunfo producto de acciones innecesarias. Ahora, en cambio, la conquista se encuentra justificada, lo que equipara la situación, no a las aspiraciones de Antonio o de Nerón, sino a las de Alejandro mismo[213]. Germania, Dacia, Partia, resultaban en todos los casos acciones justificadas y las campañas correspondientes, para aplacar a los germanos de Tácito, para adquirir oro y someter poblaciones a la condición de dediticios, para garantizar los accesos al oriente, podían responder a aspiraciones de las clases dominantes itálicas y de las provincias cada vez más integradas en los lugares donde se ejerce el poder general por el que se regía el imperio. La conquista no era resultado del despotismo, sino del cálculo de intereses y de las conveniencias del mundo romano[214].

En consonancia con todo ello, el emperador pretende adecuar los modos de adhesión a la coherencia de su política. Trajano llevó a cabo construcciones públicas, donde la concentración popular manifestaba su adhesión, naturalmente

213 *Infra*, pp. 170-1 y 180.
214 *Ibid.*, p. 71.

en lugares marcados por el carácter militar. Pero también reconstruyó el Circo Máximo, lugar privilegiado del consenso. Así lo define Plinio, 51, 3-4, como símbolo de la grandeza del pueblo, *aequatus plebis ac principis locus*, donde la apariencia de equilibrio barre las desigualdades sociales. Pero Plinio matiza. En 28, 2, defiende el *congiario* frente a las distribuciones entre la plebe llevadas a cabo por parte de los emperadores antiguos, mientras que, en 33, 1-4, alaba que los espectáculos actuales no provoquen el enervamiento frente a aquellos que usan la *harena* como campo de ejercicio de la *maiestas*, de la *diuinitas* y del *numen* del emperador. El lugar simbólico del ejercicio del poder se traslada al foro y al campo de Marte, como en la época republicana. Sin duda, el nuevo régimen, frente a los Flavios, debía traer consigo problemas en lo tocante a la popularidad, donde había de competir con beneficios y espectáculos[215]. El problema estribaba en no caer en la misma imagen. Los *alimenta* tratan de ser en este sentido un procedimiento integrado en una política coherente. La generosidad, dice Plinio en *Carta* I 8, 10, se manifiesta aquí, no en gladiadores ni en *ludi* de cualquier tipo.

Como general republicano Trajano se identifica con Júpiter, como luchador a su servicio se identifica con Hércules, pero nunca con el Hércules gladiador con que más tarde se identificará Cómodo, símbolo del proceso degenerativo del sistema, tanto en el plano militar y social como en el simbólico y adoptivo.

Trajano accede al Imperio en un momento de apogeo del senado a partir de la reacción que tuvo como resultado el nombramiento de Nerva. Dentro de esa reacción se produjo otra que llevó al nombramiento de un militar, con apoyos

215 R. Syme, «The Imperial Finances under Domitian, Nerva and Traian», *JRS*, 20 (1930), pp. 59 ss., especialmente p. 63.

militares, cuya carrera se ha fraguado en época flavia. Con Trajano llega, pues, una especie de síntesis que da solidez en el pasado senatorial a los progresos sociales de la época flavia. La reacción que representa Trajano no es una vuelta atrás, sino, por el contrario, el modo de asentarse la nueva sociedad, a través de la adopción como propia de la vieja ideología. Ahora, el senado que triunfa es el nuevo, una de cuyas características principales es la de haber absorbido progresivamente a los sectores socialmente señalados de las provincias, como resultado del proceso de promoción que se ha ido consolidando a través de la época imperial. Sin dejar de ser nueva, la clase dominante que resulta de ello se integra en la tradición y hace suya la ideología tradicional. Ellos son los nuevos herederos de la República. Con Trajano ha aumentado más que nunca el número de provinciales en el senado[216], con lo que, tras el proceso de la época flavia, se configura como el nuevo centro de consenso, entre las clases dominantes de origen diverso, que lleva al tipo de colaboración representada por la figura de Trajano[217] que, al obligarles a tener tierras en Italia[218], fuerza la línea integradora que los llevará a identificarse, tanto en el plano material como en el ideológico, con la aristocracia senatorial romana. Trajano mismo fue síntoma de los efectos profundos de la colonización occidental[219]. Los resultados objetivos se manifestaron en una nueva política que buscaba en la recuperación de las acciones militares la solución a los problemas económicos y sociales coincidentes con las transformaciones del imperio.

216 M. Hammond, «Composition of the Senate, A.D. 68-235», *JRS*, 47 (1957), pp. 74-81.
217 A. Garzetti, *L'impero da Tiberio agli Antonini*, Cappelli, Bolonia, 1960, pp. 166 y s.
218 Petit, *Histoire*, *cit.*, pp. 166 ss.
219 Mazzarino, *Trattato*, *cit.*, pp.190 ss.

Las transformaciones de época flavia trajeron conflictos que se manifestaron en época de Domiciano, pero también en la de Nerva. Luego se produjo una nueva forma de integración, resultado de tensiones que buscan una apariencia estable, que fue la proporcionada por el *optimus princeps* en el plano político y militar. Ahora bien, la apariencia de estabilidad respondía a una estabilidad real, creada para controlar las tensiones de una época de cambio, a través de la síntesis entre las acciones militares y las medidas internas, fiscales y benéficas al mismo imperio, capaces de crear la concordia entre el senado y el imperio, entre los pobres y los ricos. La síntesis entre ambos tipos de medida era el resultado de las relaciones reales, porque la guerra tenía repercusiones internas y las medidas internas tenían repercusiones en la eficacia de la guerra a través de la demografía.

El *optimus princeps* era el responsable de una política civil y militar y del éxito de esa política, reconocido en sus tiempos y prolongado a lo largo de toda la edad de oro de los Antoninos. Que en gran medida lo fuera sólo lo podían ver quienes vivieron la crisis posterior, pero la apariencia duradera de estabilidad es, en definitiva, el tipo de estabilidad que permiten en la historia las relaciones entre los hombres.

3. Alejandro Magno y los emperadores romanos

Dentro del período de luchas que llevaron al poder a Septimio Severo, se produjo una situación inestable que permitió el renacimiento de los conflictos internos entre las ciudades griegas. Herodiano (III 2, 8) aprovecha para hacer unas consideraciones, por lo demás frecuentes en la retórica y en la sofística de su época y de la precedente[220], acerca del antiguo

220 R. Whittaker, Loeb Classical Library, 1969, *ad loc.*

páthos de los griegos, que los lleva a permanecer en constante *stásis,* con lo que se explica el que se hayan convertido en fácil presa *(eualota)* de los macedonios y esclavos *(doûla)* de los romanos. Esta visión constituye en el fondo una interpretación histórica, basada en la consideración de lo propiamente griego como aquello que se plasma en el particularismo de la *pólis,* para la que macedonio y romano vienen a ser una doble cara de un mismo proceso, de graves repercusiones sociales y políticas en la historia griega[221]. Tal concepción no posee connotaciones exclusivamente negativas. La situación se define como el producto de una realidad en que los griegos solos permanecen en constante *stásis* y es preciso el mantenimiento del orden interno si se quiere evitar la intervención de los poderes externos, circunstancia expuesta con una enorme clarividencia por el Plutarco de los *Consejos políticos,* en relación con la intervención romana. Ahora bien, a lo largo del tiempo, las situaciones se suceden y provocan una mayor complejidad en la imagen que un griego puede poseer de las intervenciones romana y macedónica. Ya para Apiano *(Proemio,* 8), el resultado de esta última fue la aparición de la peor época de la historia griega. Los conflictos del mundo helenístico, entre reyes y ciudades, forman un entramado de relaciones que permite variadas alianzas y contraalianzas y mitiga la posible identidad entre ambas formas de intervención, de modo que facilita la existencia de múltiples enfoques, desde el que considera que, en el momento de la intervención romana, Grecia conserva todavía su *páthos,* hasta el representado por Herodiano, donde los macedonios aparecen como contrapunto de la tendencia griega a la *stásis.* Si, de un lado, existe el contraste de la acción unificadora de Filipo y Alejandro, también existe un punto de vista más romano o filorro-

221 G. E. M. De Ste. Croix, *The Class Struggle in The Ancient Greek World,* Londres, Duckworth, 1981, pp. 300 ss.

mano que se contrapone en bloque a lo griego. La historia de Grecia vista por los griegos de época romana reviste por tanto una gran complejidad, procedente de la realidad misma y del múltiple juego de elementos que configura la ideología griega de época imperial. Ahora ya, en esta época, la visión de Alejandro, como protagonista de un hecho importantísimo en la historia griega del pasado, se ve influida por todos los sucesos y situaciones ulteriores y por la misma realidad presente. Después de él, los nuevos conflictos favorecieron la intervención romana, pero, más tarde, a partir de Roma misma, llega una nueva visión de Alejandro, que pasa a través de las aspiraciones imperiales o del rechazo de las figuras de los emperadores. El historiador griego, en este tema posiblemente más que en ningún otro, se ve atrapado entre su pasado y su presente, trate de Alejandro, como Arriano, o trate de la Roma de los emperadores, como Herodiano y Dion Casio. Las formas de percibir ambos fenómenos se condicionan mutuamente.

Plutarco ya sabe que las ciudades griegas de su tiempo representan una realidad diferente de las de la época clásica. En ellas no cabe actuar como Pericles. Pero son pacíficas gracias a los romanos y, gracias a Alejandro, se han convertido en una institución universal (*Sobre la fortuna o virtud de Alejandro,* 5 = *Morales,* 328F). La añoranza queda superada por la realidad. Alejandro introduce a los bárbaros en la civilización, aun contra su voluntad (329C). Quería que todos consideraran su patria la ecúmene. También Arriano describe una situación (*Anábasis,* VII 11,8-9) en que se habla de la creación de un imperio común de macedonios y persas. Pero la tradición macedónica, desde Filipo, según el mismo Arriano (VII 9, 3), consistía en darles a los griegos el mando sobre los pueblos bárbaros. El papel de Alejandro consiste en extender el sistema urbano, pero también en garantizar la jerarquía entre griegos y bárbaros, que, en definitiva, no es más que lo

que se realizaría de modo pleno en el imperio romano[222]. De este modo se configura una imagen de Alejandro en que se superpone el aspecto organizador al conquistador[223]. Roma es quien realiza el ideal griego de la unidad del mundo conocido bajo predominio griego.

Alejandro es, por tanto, un precedente del Imperio romano. Pero con esto nos situamos en un momento preciso de las concepciones que relacionan a Alejandro con Roma, a los emperadores con las ciudades griegas y todo ello con los bárbaros. Era la época en que podía elogiarse en Alejandro el haber hecho que los bárbaros aprendieran a venerar a los dioses griegos[224]. No ocurrirá lo mismo con todos los emperadores romanos[225]. Para Arriano, Alejandro representaba la síntesis del héroe homérico con la figura del Heracles estoico, que trabaja en favor de la humanidad a través de la conquista del mundo[226], pero, junto a esto, hay que tener en cuenta que estamos situados en el proceso integrador protagonizado por el Imperio romano y que, por ello, aquí desempeña un importante papel la tradición senatorial y su reflejo historiográfico. En esta línea, tanto Tácito como Suetonio se definen claramente dentro de una postura hostil a la personalidad de Alejandro[227], aunque, al mismo tiempo, la consideración de las tradiciones crea una cierta ambigüedad y el propio Suetonio, en su retrato de Augusto, no deja de considerar positivo el intento de acercamiento a la imagen ejemplar de Alejandro, siempre que ello fuera unido al desprecio por sus suce-

222 P. Vidal-Naquet, «Flavius Arrien entre deux mondes», *Arrien. Histoire d'Alexandre*, París, Éd. de Minuit, 1984, pp. 380-381.

223 *Ibid.*, p. 341. Cfr. p. 340.

224 A. E. Wardman, «Plutarch and Alexander», *CQ*, 5 (n.s.), 1955, p. 98.

225 J. H. Oliver, «The Piety of Commodus and Caracalla and the *Eis Basiléa*», *GRBS*, 19, 1978, p. 383.

226 P. A. Stadter, *Arrian of Nicomedia*, Chapel Hill, The Universíty of North Carolina Press, 1980, p. 114.

227 P. Vidal-Naquet, *op. cit.*, p. 337.

sores[228]. Ello respondía, al parecer, a una realidad condicionante de la distinción que pasará a predominar dentro de algunas de las concepciones existentes en el Imperio romano, la que establecía una diferencia entre el propio Alejandro y el mundo helenístico conquistado por Roma[229].

Por otro lado, la época de la conquista romana del Mediterráneo oriental crea la contraposición entre el estado republicano y el poder personal, con el desprestigio teórico de esta forma de gobierno. Pero, al mismo tiempo, crecía dentro de Roma la tendencia al poder personal favorecida precisamente por la conquista del mundo griego. En este ambiente se desarrolla la idea de la contraposición entre la «estrategia» personal y la «estrategia» colectiva de Roma, entre el éxito conseguido por la *uirtus* o el conseguido por la *fortuna*. Por ejemplo, para Tito Livio (IX 17-18), las campañas orientales no proporcionaban el debido prestigio[230]. La imagen negativa seguiría vigente en la tradición del pensamiento romano representada por Séneca, Lucano, Marco Aurelio[231]. Estas tradiciones no dejaron de pesar sobre las concepciones de la historiografía griega de época imperial, representada en definitiva por personalidades plenamente integradas en el sistema y defensoras del mismo[232].

228 A. Bruhl, «Le souvenir d'Alexandre le Grand et les Romains», *MEFR*, 47, 1930, p. 209.

229 Plutarco heredó la misma concepción, que aceptaba a Alejandro, pero no se sentía solidario con el mundo helenístico. Cfr. G. J. D. Aalders, *Plutarch's Political Thought*, Amsterdarn, North-Holland Publishing, 1981, pp. 22 ss.

230 Bruhl, *op. cit.*, p. 212.

231 *Ibid.*, p. 213. J. R. Fears, «The Stoic View of the Career and Character of Alexander the Great», *Philologus*, 118, 1974, p. 127. Como conquistador, Alejandro había realizado una obra menos civilizadora que Roma misma y no había estado, como griego, a la altura de los filósofos (P. Ceausescu, «La double image d'Alexandre le Grand à Rome. Essai d'une explication politique», *Studii clasice*, 16, 1974, pp. 154 ss.

232 Elio Aristides, explícitamente, declara la superioridad del imperio romano sobre el de Alejandro (citas en Ceausescu, p. 155, n.º 10).

Tras las vicisitudes que llevaron al dominio del mundo mediterráneo oriental, culminadas con la conquista de Egipto y la derrota de los Ptolomeos, la victoria lleva a la expresión de la superioridad occidental de manera acentuada, pero también a la asunción de la herencia teocrática, que venía configurándose en el período de la conquista y que ahora está representada por una especie de síntesis que aprovecha la tradición ptolemaica. La monarquía faraónica, junto con sus formas de manifestarse en lo social y económico, ha resultado permeable al nuevo Dioniso de tradición griega, que establece un lazo con la figura de Alejandro[233]. Se produce así una forma de integración del vencido al tiempo que se certifica la superioridad del pasado sobre sus herederos y continuadores del presente.

Entre los resultados de la fundación del Imperio, pueden destacarse, para nuestro propósito, dos que resultan en el fondo inseparables. Por un lado, la proyección hacia oriente de las empresas de algunos emperadores con variado éxito colaboró sin duda al renacimiento del mito de Alejandro como modelo digno de imitación por parte de los gobernantes romanos[234]. Por otro lado, la consolidación de la imagen del rey helenístico oriental como modélica para algunos emperadores[235], necesitados de dar nuevas bases carismáticas a sus formas de dominio, facilita también la imitación del rey fundador de tales monarquías. En el período imperial, la literatura antialejandrina estará fuertemente marcada por la actitud de los escritores ante los emperadores y por el comportamiento de estos mismos. Los ataques a Alejandro esconden a menudo críticas a Calígula, Nerón o Domiciano,

233 M. A. Levi, «Il regno delle api e la domus Augusta», *PdP*, 212, 1983, p. 329.
234 L. Cracco Ruggini, «Sulla cristianizzazione della cultura pagana: il mito greco e latino di Alessandro dall'età antonina al Medioevo», *Athenaeum*, 43, 1965, p. 6.
235 *Ibid.*, p. 19.

tanto por parte de los historiadores de Alejandro como de los pensadores que de un modo o de otro hacen teoría del poder monárquico.

En este último aspecto, la monarquía sobresale como tema de controversia en la tradición ética de la escuela cinicoestoica[236], para la que, en principio, los aspectos orientalizantes de un monarca son objeto de un violento rechazo[237]. Sin embargo, es de notar que existe también una tradición en que se pone de relieve la contraposición entre Alejandro y los orientales, como forma de expresar el contraste entre los males de la civilización y las ventajas de la vida natural, que tiene sus precedentes por lo menos en el siglo II[238]. Tal es el caso del diálogo entre Alejandro y Dándamis, contenido en el papiro de Ginebra publicado en 1959[239], donde las aspiraciones de Alejandro a la sabiduría encuentran una barrera infranqueable en las formas de civilización occidental. Así, se puede llegar al establecimiento de una cierta correspondencia con el discurso IV de Dion Crísóstomo, donde se representa un diálogo entre Alejandro y Diógenes[240]. Sin embargo, el hecho de que el propio Dion haya escrito otro discurso sobre la realeza, en que Alejandro aparece precisamente como modelo del monarca estoico, necesita una explicación, que habitualmente se ha buscado en la cronología: el IV se explicaría por el modo de gobierno representado por Domiciano, mientras que el II correspondería a la época de Trajano[241]. Sin embargo, el análisis específico de cada texto demuestra

236 *Ibid.*, p. 41.
237 Matices en A. B. Bosworth, *A Historical Commentary on Arrian's History of Alexander. Commentary on Books I-III*, Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 13.
238 Cracco Ruggini, *op. cit.*, pp. 42-43.
239 V. Martin, «Un recueil de diatribes cyniques Pap. Genev. inv. 271», *MH*, 16, 1959, p. 79.
240 Cracco Ruggini, *op. cit.*, p. 48.
241 G. Zecchini, «Alessandro Magno nella cultura dell'età antonina», en M. Sordi (ed.), *Alessandro Magno tra storia e mito*, Milán, Ed. Univ. Jaca, 1984, pp. 197-198.

que es muy difícil hacer una catalogación rígida de lo que es favorable u hostil a Alejandro[242]. Más bien, en todos ellos es posible encontrar una cierta tensión que, precisamente por ello, necesita en varios casos expresarse de modo dialogado[243]. Este segundo discurso encontraría un paralelo en los escritos de Plutarco sobre Alejandro, donde se discute el predominio de la virtud o la fortuna en la explicación de su éxito[244]. Con todo, las preocupaciones por Alejandro, tan extendidas en este siglo II, encuentran también su explicación en el creciente interés mostrado, tanto en la vida cultural como política, por el mundo oriental[245], que da pie a que se busque en él el fundamento de teorías, cuyas raíces se encuentran realmente en la tradición clásica.

Sin embargo, dentro del mundo imperial romano, por todas estas razones sumadas al carácter griego de Alejandro mismo, la literatura griega tenderá a ser en general más elogiosa que la latina, donde en cambio pesó siempre más la resistencia tradicional al poder personal, que no encontraba suficientes justificaciones teóricas en las guerras de conquista[246]. Por ello, llega a convertirse en el símbolo de la tiranía y del despotismo, de la inclinación a la barbarie y del gusto por el lujo y los placeres corporales[247], y a identificarse con los emperadores a quienes más claramente rechazaba la ideología senatorial clásica de Roma, en contraposición con

242 Fears, *op. cit.*, p. 116.

243 Otra interpretación en R. Höistad, *Cynic Hero and Cynic King*, Uppsala, 1948, pp. 219-220. Véase también, C. P. Jones, *The Roman World of Dio Chrysostomus*, Harvard University Press, 1978, p. 121.

244 También Plutarco recurre al tratamiento antitético, cfr. Wardman, pp. 100-101. Dentro del estoicismo, en el extremo opuesto a los ataques mencionados, se encuentra el indudable elogio que le dedica Arriano (VII, 28-30) al final de la *Anábasis* (Fears, p. 123).

245 Cracco Ruggini, p. 49.

246 Ceausescu, pp. 153-154.

247 *Ibid.*, pp. 155-157.

la imagen más o menos idealizada de Augusto[248], como emperador que ha sido simplemente *ciuis.*

Dentro de esta misma corriente interpretativa, Alejandro había pretendido convertirse en dios, lo que también lo identificaba con los peores emperadores[249]. Tales circunstancias, en el mundo griego, tienen en realidad unas connotaciones muy diferentes a las que mostraba en el occidente latino. De hecho, los monarcas helenísticos habían experimentado un mayor o menor grado de transformación en este sentido, y el culto imperial había recibido un fuerte impulso en las ciudades griegas, aunque, al mismo tiempo, estas aspiraciones de los monarcas habían recibido críticas importantes que se habrían visto reafirmadas con la integración en el Imperio romano. La aceptación o rechazo de los emperadores están condicionados por un criterio de moderación. De ahí que Plutarco considere que el proceso divinizador de Alejandro es más un producto de la adulación que de sus propias aspiraciones. El macedonio prefería rechazar las muestras de adoración propias de la divinidad. Plutarco se muestra próximo a una tradición que, al parecer, ya se encontraba en la conducta de Augusto, cuando hace constar que, en cambio, los sucesores de Alejandro las aceptaban con placer[250]. Esta forma de religiosidad no era comparable, al parecer[251], con el culto imperial, que respondía a unas aspiraciones perfectamente integradas dentro de las relaciones entre las ciudades y

248 *Ibid.*, pp. 160-161.
249 *Ibid.*, p. 161.
250 K. Scott, «Plutarch and the Ruler Cult», *TAPhA,* 60, 1929, pp. 118-125. También Nerón, aunque esencialmente bueno, se dejó corromper por la adulación. Cfr. C. P. Jones, *Plutarch and Rome,* Oxford, Clarendon Press, 1971, p. 19. Así, se parecía más a los reyes helenísticos que a Alejandro mismo. Sus aspiraciones son criticadas por Plutarco. Cf. G. W. Bowersock, «Greek Intellectuals and the Imperial Cult in the Second Century A. D.», *Entretiens Fond Hardt. XIX,* 1972, p. 191. Para Domiciano, *Ibid.*, pp. 200-208., y Jones, *Plutarch,* p. 25.
251 Bowersock, *op. cit.*, pp. 188-200.

los dirigentes de Roma, transformadas en algo aceptable desde el punto de vista social, como vehículo de ascenso y reconocimiento de la dependencia a escala dominante. Desde el punto de vista plutarquiano, la divinización de los reyes helenísticos tenía en cambio un carácter eminentemente demagógico, comparable sólo a la de algunos emperadores amigos de la plebe y denostados por el escritor de Queronea. Otra cosa es la consideración de Alejandro como hijo de Zeus (Plutarco, *Alejandro*, 27), que viene a concordar con la idea del gobernante filósofo de tradición estoica, en consonancia con el discurso IV sobre la realeza de Dion Crisóstomo[252]. La visión que poseemos de Alejandro queda así contagiada por las ideas sobre el poder real que predominan en época helenística y romana, pues aquella concepción es muy diferente a la de Efipo (Ateneo, 537E), que atribuye a Alejandro la identificación con los dioses, expuesta por Ateneo como antecedente del emperador Cómodo.

Divinización y orientalización son dos aspectos de la imagen de Alejandro con frecuencia difíciles de deslindar. En cualquier caso, tanto Plutarco como Arriano encuentran excusas para explicar los aspectos que pueden parecer más chocantes desde el punto de vista de las clases cultas grecorromanas[253]. Al mismo tiempo, la imitación de Alejandro se encuentra habitualmente en emperadores en los que se manifiestan también aspiraciones a realizar conquistas en oriente, que probablemente respondían más que nada a las necesidades de las mismas provincias orientales[254]. Tanto el modelo como el motivo actual de la imitación tienen allí su raíz histórica. La visión desde Grecia tiene razones para diferir globalmente de la occidental latina. En líneas generales,

252 M. H. Fisch, «Alexander and the Stoics», *AJPh*, 58, 1937, p. 65.
253 Ceausescu, p. 164.
254 *Ibid.*, p. 167.

es preciso buscar causas concretas a los diferentes juicios sobre Alejandro, más que definir rígidamente posturas de escuelas[255], y también intentar encontrar el fondo ambiguo de muchas posturas más que encasillar a los autores e historiadores en quienes están a favor y quienes están en contra de Alejandro. Los factores condicionantes son múltiples y no actúan de modo nítido, además de que, precisamente, por su realidad y su leyenda, tal vez fuera una figura histórica susceptible de todo tipo de interpretaciones y, por tanto, de utilizaciones. Sin contar la riqueza misma del Imperio romano que puede modificar el otro lado de la perspectiva.

Es ya generalmente admitido que el siglo II es el escenario de profundas transformaciones, cuyas consecuencias se hacen evidentes más adelante[256], y que, en la parte oriental del imperio, el renacimiento intelectual de este período va unido a tales transformaciones de base que, además, en esa zona, resultan aparentemente más profundas. En esta situación, se plantea el problema del establecimiento de nuevas formas de control sobre los pueblos sometidos, donde desempeña un importante papel la disyuntiva entre dominación y fusión. Tal coyuntura devuelve su actualidad a los debates planteados en tiempos de Alejandro, desde luego adaptados a las nuevas circunstancias. En la superficie, puede verse una similitud entre la teórica universalidad alejandrina, reinterpretada bajo una nueva óptica, y los proyectos de generalización de la ciudadanía romana[257]. Estrabón (I 4, 9) refleja una antigua polémica sobre si Alejandro debía tratar a los bárbaros como enemigos y a los griegos como amigos, o según un criterio basado en la virtud y el vicio como quería

255 Fears, p. 130.
256 Véase, por ejemplo, M. Mazza, *Lotte sociali e restaurazione autoritaria nel III secolo d.C.*, Roma, Laterza, 1973, pp. 119 ss.
257 Ceausescu, pp. 165-166.

Eratóstenes. Para el geógrafo de Amasia, que escribió a comienzos del imperio romano y en cierta medida refleja la concepción del mundo entonces dominante, Alejandro actuó de acuerdo con el primer criterio que, en definitiva, se identificaba con el segundo, dado que los bárbaros carecen de determinadas virtudes propias de la civilización: *nómimon, politikón, paideía, lógos.* También Plutarco refleja una polémica antigua, de tonos parecidos aunque con diferentes matices[258], entre Zenón y Aristóteles. El primero abogaría por la unidad del género humano y el segundo por el tratamiento despótico de los bárbaros, «como animales o plantas» (*Sobre la fortuna o virtud de Alejandro,* 6 = *Morales,* 329A-D). Plutarco aprobaba su política de no discriminación por la raza, pero también que se distinguiese lo griego por su *areté* y lo bárbaro por su «maldad». Se trata de un difícil equilibrio entre la integración y el dominio similar al expresado por Arriano y que posiblemente dé pie a la ambigüedad general de los puntos de vista griegos sobre Alejandro especialmente acentuada en el caso de Plutarco[259].

Por un lado, cabe admitir, desde el pensamiento de cualquier escuela tradicional romana, la idea de la protección divina del gobernante; por otro, se extiende la tendencia a la integración bajo la divinidad, que se materializaba en el predominio de los dioses griegos. Se traduce también en la unificación legal y política (Plutarco, *Sobre la fortuna o virtud de Alejandro,* 8 = *Morales,* 330D)[260] sobre el presupuesto de que esta integración no significa la eliminación de las diferencias, sino su sustitución por otras sobre bases nuevas, que no se apoyan en contrastes globales entre pueblos o en contrastes

258 E. Badian, «Alexander the Great and the Unity of Mankind», *Historia,* 7, 1958, pp. 433 ss.
259 Wardman, p. 96.
260 Fisch, p. 67.

«por naturaleza». Hay una tradición estoica, en que se insertan estas ideas, para la que el mundo ideal es un mundo sin esclavos[261]. Si el estoicismo primero coincide con las transformaciones del mundo griego hacia nuevas formas de explotación del trabajo, donde el papel de Alejandro adquiere una gran importancia dentro de la historia de los cambios sociales, el renacimiento del estoicismo en la época imperial coincide también con otras transformaciones que van en la misma dirección y que aparecen más temprana y claramente en la parte oriental del imperio, por representar allí una cierta continuidad relativamente poco susceptible de interceptarse por la presencia del imperialismo romano.

En esta coyuntura, dentro de una época de transformación que provoca conflictos, las actitudes son variadas. Ante la conquista y la concordia entre los hombres, caben diferentes posturas, que pongan el acento en uno u otro aspecto. Desde el punto de vista del autor del papiro de Ginebra citado, la obra conquistadora de Alejandro representa la guerra, la servidumbre de los semejantes, la destrucción de ciudades, la lucha de hombres contra hombres, sean ciudadanos o extranjeros. La figura de Alejandro se contrapone a la concordia. A través de una gama variada de facetas e interpretaciones, se puede llegar a la imagen de Alejandro como modelo del emperador conquistador que, precisamente como tal, puede crear la concordia entre los hombres. Es preciso, para ello, desde luego, adecuar la imagen de Alejandro a las aspiraciones del momento, sobre la base de algunas similitudes realmente existentes, aunque también mezcladas con diferencias lógicas en distintas circunstancias históricas. Ahora bien, la identificación puede hacer alusión a los puntos extremados del mismo Alejandro, tanto en el aspecto

261 *Ibid.*, p. 74.

despótico como en el de la divinización y tendencias orientalizantes, lo que lleva por supuesto a un rechazo de la tradición historiográfica y cultural en general. Desde el punto de vista de los historiadores griegos, el primer caso está representado por Trajano, aunque existe también alguna alusión a Augusto. En el segundo caso se encuentran los emperadores denostados por la tradición senatorial y, muy especialmente, Caracalla.

Sin duda, en el cambio de actitud de los romanos y, más concretamente, de los grecorromanos, ante Alejandro, influyó la historia del problema pártico[262], pero esta explicación tal vez haya que encuadrarla en un ámbito más general, en el sentido de que ahora renacían las aspiraciones conquistadoras, fundamentadas en las nuevas necesidades procedentes de las transformaciones históricas, y las nuevas conquistas habían de enfocarse, sin duda, con unos objetivos más parecidos a los contenidos en las tradiciones sobre Alejandro que los planteados por los emperadores julioclaudios. Éstos podían sólo atender a las aspiraciones militares y populares para sostener su situación de privilegio parasitario, mientras que, ahora, los inicios de la crisis ponían de relieve la necesidad de dar nuevo fundamento territorial a las estructuras en formación. Antes, el emperador conquistador podía convertirse en un tirano apoyado en la plebe. Trajano es capaz de dar un nuevo enfoque a la conquista en que sintetiza la tradición del *optimus princeps* con el conquistador eficaz.

La heroización de Alejandro se manifiesta principalmente en su identificación con Heracles, de fuerte tradición macedónica, pero también con Dioniso. Ambos fenómenos representan funciones complementarias[263], pero se ven resaltadas según la interpretación de la figura del propio Ale-

262 Zecchini, *op. cit.*, p. 196.
263 A. R. Anderson, «Heracles and his Successors», *HSCPh*, 39, 1928, p. 24.

jandro y según la distinta función atribuida de acuerdo con la postura ante el presente. El juego de relaciones entre aquéllos y el rey varía de acuerdo con las existentes entre el gobernante presente y Alejandro mismo y con la actitud adoptada por el escritor en cuestión. Puede decirse que, en líneas generales, Alejandro-Heracles responde al predominio de las aspiraciones conquistadoras, mientras que Alejandro-Dioniso cubre mejor los programas de aquellos gobernantes helenísticos que pretendían satisfacer, en el mundo de lo imaginario, las aspiraciones populares, los de tendencia demagógica o aparentemente protectora de la plebe. Herodiano (I 3, 3) cuenta cómo Marco Aurelio criticaba en Antígono su imitación de Dioniso y menciona también en la misma serie a Nerón y Domiciano. El punto de partida cronológico de Herodiano es, en cierta medida, su punto de partida ideológico e interpretativo, desde Marco Aurelio, que asume una tradición latina que ve en Alejandro la antitesis del filósofo. Los sectores sociales que se han asentado en época antonina se enfrentan a graves problemas con los emperadores subsiguientes. Su imagen de Alejandro sólo podía ser la que servía de modelo a los conquistadores ambiciosos y vacuos de tiempos anteriores, o la de aquellos para quienes la conquista militar se convertía en un perjuicio para los sectores más acomodados. La capacidad de conquista y de control social al mismo tiempo se acabó con Marco Aurelio.

En cambio, en la *Historia Romana* de Dion Casio, la circunstancia de haberse remontado a los orígenes y de haber llegado hasta sus propios días permite observar una más amplia gama de imágenes de Alejandro, heredadas de tradiciones griegas y latinas y condicionadas por las fuentes utilizadas por el historiador de Bitinia, pero, en definitiva, reunidas por él mismo aunque a veces lo conozcamos por recopilaciones posteriores. Así, tanto material como ideológicamente, se

recogen allí prácticamente todas las tradiciones que reflejan las relaciones entre Alejandro y Roma en el campo de la imagen creada por los romanos y por los griegos y, principalmente, por los griegos de época imperial.

En las guerras con Perseo, según Zonaras (IX 24), el macedonio pretendía superar a Alejandro, lo que hizo que la victoria para el pueblo romano fuera exaltada como si hubieran vencido al propio Alejandro. Dos aspectos ya mencionados hay que destacar. La diferencia marcada en la tradición romana entre Alejandro y sus sucesores, éstos como puros imitadores, y, al mismo tiempo, la pretensión de Roma de haber superado al propio Alejandro a través de éstos. Si esta especie de tensión entre la admiración y la superación está presente en general en la mentalidad romana, no deja de pesar también en los historiadores griegos de época romana.

En la campaña de Craso contra los partos, Dion Casio hace una referencia directa a Alejandro (XL 17, 3) en la campaña misma, que fracasó donde la del macedonio había triunfado y que sólo se vendría a realizar plenamente en época de Trajano. Dion, sin embargo, pone de relieve las condiciones negativas de las circunstancias internas de Roma para emprender una campaña así. En otro capítulo (XL 14, 2), Dion alude a que la causa del crecimiento del poderío parto se debió a las disputas internas de los sucesores de Alejandro.

Una de las figuras de la historia de Roma que tradicionalmente se han comparado con Alejandro es Julio César. Dion Casio (XXXVII 52, 2), al igual que Suetonio (*Julio César*, 7, 1) y a diferencia de Plutarco (*César*, 11, 5)[264], cuenta la famosa escena de Cádiz como si hubiera tenido lugar a través de Heracles, héroe tradicionalmente relacionado con el macedonio[265].

264 Zecchini, *op. cit.*, p. 195 ss.
265 M. Ferreiro, «La primera visita de César al templo de Hércules de Gades», *Gades*, 15,1987, pp. 16-17.

Junto a los propósitos conquistadores, interesa la referencia a los límites occidentales, paralelos a los orientales, establecidos por Alejandro y perdidos para el Imperio, que pesarán en proyectos conquistadores imperiales.

También Augusto, según Dion (LI 16, 5), aunque con menos detalles que Suetonio (*Augusto*, 18, 1), mostró su admiración por Alejandro, con más moderación que César[266] y con la aclaración de que no le interesaban para nada los Ptolomeos, pues no pretendía ver cadáveres sino a un rey. Por otro lado, en el discurso fúnebre pronunciado por Tiberio a la muerte de Augusto, Dion (LVI 36) pone en su boca un elogio en el que el sucesor dice que Augusto superó tanto a Alejandro como a Rómulo y sólo sería comparable a Heracles, quien, al menos en parte, era también modelo de Alejandro. Aunque Heracles puede aludir a aspectos occidentales de los planteamientos políticos de Augusto, la mención de Rómulo y Alejandro por debajo de él tiende un puente entre ambos extremos de la ecúmene. El aspecto oriental y alejandrino se puede destacar, como parte del todo, dentro de la propaganda virgiliana[267]. Pero el Tiberio de Dion hace sobresalir, incluso sobre Heracles, la figura de Augusto, porque no se limitó a luchar con fieras, sino que con guerras y leyes salvó a la humanidad.

Con Calígula, nos situamos ante uno de los emperadores cuyas pretensiones conquistadoras no son más que un intento de ganar adhesiones que, por otro lado, se encontraban debilitadas debido a las circunstancias de la época y a las complejas relaciones entre los emperadores y las clases dominantes. Según Dion (LIX 17, 3), ante una empresa desproporcionadamente ridícula, Gayo pretendía que se había ves-

266 Bruhl, *op. cit.*, p. 209.
267 Anderson, p. 56; Levi, p. 238.

tido la coraza de Alejandro, sobre la que colocaba una clámide adornada con gran cantidad de oro y muchas piedras procedentes de la India. La mención no descalifica a Alejandro, sino al propio Calígula, que pretende imitarlo en la forma, a través de algo que carece de un fondo comparable. Dentro de esta línea se encuentra la tendencia del emperador a representar el papel de las divinidades, tanto masculinas como femeninas (LIX 26, 5-8). Plutarco, que critica estas actitudes[268], exime a Alejandro de pretensiones parecidas[269]. En los autores latinos, en cambio, el ataque a emperadores como éste se traducía en un ataque a Alejandro mismo[270], aunque con ciertas contradicciones y ambigüedades, debidas a los aspectos positivos de Alejandro como conquistador.

En el mundo grecorromano, el renacimiento del siglo II, que se contempla como una realización dentro del Imperio, y las necesidades de transformación que constituyen las aspiraciones de sus clases dominantes, encuentran su acomodo en la dinastía de los Antoninos y, más específicamente, al menos como punto de partida, en el gobierno del emperador Trajano. Ahora se permite alcanzar con más plenitud la síntesis de Roma y de la figura tradicional griega representada por Alejandro, y la definición de un proceso continuo desde éste a los emperadores[271]. La vinculación de Trajano a occidente y la tradición del Hércules Gaditano, presente en su provincia natal, favorecía la unión simbólica de ambos extremos, junto con la referencia a la tradición de Hércules-Alejandro y sus aproximaciones por César y

268 Scott, *op. cit.*, pp. 120 ss.

269 Plutarco distingue bien entre su imagen de Alejandro y algunos de sus pretendidos imitadores, lejanos a su imagen del imperio romano: Aalders, pp. 58-59; B. Forte, *Rome and the Romans as the Greeks saw them*, Roma, American Academy, 1972, p. 233.

270 Fears, p. 126.

271 Zecchini, p. 198.

Augusto[272]. Sin duda, la empresa pártica pudo ser un factor concreto capaz de favorecer el entendimiento[273], ya que, en cierta medida, tendía un puente entre Alejandro y el emperador, a través del fracaso romano de Carras. Dion Casio (LXVIII 29, 1-2, Xif) cuenta que, después de felicitar a Alejandro por su campañas, consiguió superarlo y, aunque no pudo conservar lo que había tomado, escribió al Senado para celebrar el triunfo[274]. Después fue a Babilonia para ofrecer un sacrificio donde Alejandro había muerto (LXVIII 30, 1). Es el mismo espíritu que anima la *Anábasis* de Arriano, e incluso es posible que la narración de Dion Casio tenga su fuente en los *Partica* del mismo[275]. Zecchini propone que la imagen de Trajano transmitida por el bitinio (LXVIII 7, 4-5 Xif), como alguien que carece de cuidada educación y tiene tendencia al vicio, pero es capaz de superarse en el momento adecuado, viene a ser una corrección de la imagen de Alejandro, en el que hasta sus máximos defensores reconocen cierta incontinencia. Sería una circunstancia parecida a la representada por los discursos de Dion Crisóstomo[276].

Las circunstancias históricas favorecen el nuevo florecimiento de la tradición alejandrina, de manera acorde con

272 J. Gagé, «Hercule-Melqart, Alexander et les Romains à Gadès», *REA*, 42, 1940, pp. 432 ss.

273 Zecchini, p. 199.

274 Sobre la campaña, véase M. G. A. Bertinelli, *ANRW*, II, 9, 1, pp. 10 (n. 29), 17.

275 Zecchini, p. 202; Bosworth, p. 37; Stadter, pp. 140-141. No sería sorprendente, pues se le atribuye una «Vida de Arriano el filósofo». En las campañas, Dion insiste en el paso por los lugares que habían sido escenario de las victorias de Alejandro (LXVIII 26, 4) (Vidal-Naquet, p. 342). Pero los *Partica* de Arriano pueden ser una especie de repetición de las hazañas de Alejandro (*Ibid.*, p. 316). Los fragmentos que tratan del viaje de Trajano al Tigris se parecen mucho a la descripción del viaje de Alejandro al Hidaspes (Bosworth, p. 9).

276 Zecchini, p. 198. Jones, *Plutarch*, p. 30, piensa que puede estar dirigido a Trajano el *Ad principem ineruditum* de Plutarco. De algún modo, estas consideraciones son las que condicionan las limitaciones de Plutarco, que, por un lado, cree en la monarquía y la continuación entre Alejandro y los emperadores y, por otro, advierte del peligro de la *pleonexía* (Aalders, pp. 33-46.).

el emperador romano. En principio, el emperador parece pretender imitar la figura de Alejandro, al tiempo que se modela una imagen de este que, por un lado, se adecue a las pretensiones de Trajano mismo y, por otro, se erija en modelo para su perfeccionamiento. Dion Casio, en definitiva, ya escribe en un período posterior y, como historiador, sin embargo, no deja de ser un hombre de su tiempo preocupado por los emperadores actuales. Como tal, aprovecha la tradición alejandrina y el pasado imperial de época de Trajano[277] para proponer un modelo como, en otras circunstancias, ha hecho con el famoso debate entre Agripa y Mecenas. Pero de la época de Trajano le interesan más los *érga* que las instituciones, pues en ello era en lo que principalmente coincidía con la tradición alejandrina, más que en aspectos morales y políticos[278]. La conquista respondía a intereses centrados en la zona oriental del imperio[279]. En tales circunstancias, se hace especialmente importante la vinculación hercúlea que se refleja en el discurso I de Dion Crisóstomo (58, ss.): obligado a estar ausente de Argos para defender el Imperio, rey no sólo de Grecia, sino de toda la tierra[280].

Desde el punto de vista de Dion Casio, la época de Trajano representa un importante paso en la formación de un Imperio solidario con dominio romano, en el que los griegos participan solidariamente y la solidaridad se impone a los súbditos[281]. Alejandro representa un modelo porque conquista e integra y el resultado es la igualación del bárbaro como elemento sometido a quienes poseen los privilegios de la ciudadanía. Desde su punto de vista, las conquistas de Trajano no crearon en él los rasgos del emperador despótico. Las aspira-

277 R Syme, *Emperors and Biography*, Oxford Clarendon Press, 1971, p. 155.
278 Bosworth, p. 14.
279 E. Cizĕk, *L'époque de Trajan*, París, les Belles Lettres, 1983, pp. 421 ss.
280 Jones, *Roman World*, p. 117.
281 E. Cizĕk, pp. 185-186.

ciones a la gloria conquistadora respondían a la realidad y no creaban el desfase que aparecía, por ejemplo, en Calígula y además eran coherentes por lo menos con un importante sector de la sociedad romana, de modo que sus beneficios quedaban patentes todavía en el siglo siguiente, aunque aquí ya comenzaran a adquirir ciertos tintes de idealización.

Después de Trajano, hay una serie de emperadores para los que los historiadores griegos no hacen ninguna referencia directa a Alejandro. Puede considerarse una alusión anecdótica la referencia al caballo favorito de Adriano, Borístenes, con la que ponía de manifiesto su afición a la caza. El proceso conquistador se frena, pero se sabe que la intelectualidad griega seguía mostrándole una profunda adhesión[282].

Con respecto a Cómodo, lo más próximo sería su deseo exagerado y ridículo de parecerse a Heracles (LXXII [LXXIII] 22, 3)[283], contradictorio con su deseo de quedarse en Roma, si tenemos en cuenta el papel viajero y vigilante del mundo que se atribuye al héroe, coherente en cambio con el lado occidental del mito y con su vinculación a la ciudad. Con esto renace, esta vez también en la zona oriental del imperio, la tradición hostil a Alejandro, como prefiguración de los vicios del emperador romano[284]. El Hércules de la tradición romana en cierto modo se orientaliza, si llamamos así a la adopción de ciertos rasgos monárquicos de tradición helenística, sobre la base de la misma identidad entre Hércules y Alejandro, pero tal identidad prescinde de los aspectos de Hércules como pacificador real del universo. La imagen de Alejandro vuelve a desprestigiarse, pero Dion, en lo que se conserva, no menciona nunca esta identificación.

282 Jones, *Plutarch*, p. 28, *SIG* 829A.
283 Zecchini, p. 208. F. Millar, *A Study of Cassius Dio*, Oxford, Clarendon Press, 1964, pp. 131-133.
284 Zecchini, p. 210.

Pescenio Nigro ganó su fama en las luchas contra los bárbaros de Dacia del año 184, al igual que Clodio Albino (Dion, LXXII [LXXIII] 8, 1). En la revuelta contra Didio Juliano, en el circo, el pueblo busca su ayuda (LXXIII [LXXIV] 13, 4). Cuando termina la rebelión, de las tres que han participado en ella, Dion (LXXIII [LXXIV] 15, 1-2) ya se inclina a favor de Severo *(deinótatos)*, de quien dice que pensó en principio en un acercamiento a aquel de sus rivales que estaba más próximo a él, a Clodio Albino, pero que en cambio no tuvo en cuenta para nada a Nigro, pues su prestigio procedía del apoyo del pueblo. Son circunstancias que sin duda influyen en la consideración que de él tiene el historiador. Para éste, por su mucho poder pecó de desmesura (LXXIV [LXXV] 6, 2.ª *Exc. Val.*) y llegó a estar tan orgulloso de sí mismo que se sentía satisfecho cuando lo llamaban «nuevo Alejandro». Al preguntarle alguien quién le había dado ese derecho, señaló su espada y dijo: esto. El fundamento es de nuevo militar, justificado en las conquistas, pero también en las luchas internas. A Dion le preocupa la *stásis* hasta el punto de que parece evidente (LXXII [LXXIII] 23, 1 Xif) que en los fundamentos de su preocupación histórica se encuentran las guerras y conflictos internos que se produjeron a partir de la muerte de Cómodo, época ya plenamente vivida por el historiador. En este conflicto, a tres bandas, Nigro es el más alejado de los otros dos, esencialmente porque su apoyo procede del pueblo, y es él el que se siente identificado con Alejandro Magno. Desde Trajano, las circunstancias han cambiado. Ahora, la imagen de Alejandro no significa sólo la creación de un mundo homogéneo y concorde, sino también la del jefe militar que obtiene el apoyo de las multitudes y, por lo tanto, se aproxima a la figura del emperador tiránico y despótico. La incapacidad para comprender los problemas estructurales llevaba a los intelectuales griegos de

la época a culpar de todo a los gobernantes individuales o a sentirse defraudados con aquellos en quienes habían puesto sus esperanzas[285]. Ahora, es precisamente el jefe militar demagógico quien se identifica con Alejandro. Su apoyo en los soldados y en el pueblo choca con las expectativas de Dion. En principio, Severo parecía constituir una síntesis, porque recibía el apoyo de los soldados, y además buscar la colaboración con Albino, superior tanto por su *génos* como por su *paideía* (LXXV [LXXVI] 6, 2). En su visita a Egipto, Severo cerró la tumba de Alejandro para que nadie pudiera ver su cuerpo (LV [LXXVI] 13, 2). Se trataría de impedir que renaciera una actitud similar a la de Nigro, de que el apoyo militar no significara demagogia sostenida en la imagen de Alejandro. La situación con que se encuentra Dion es la de que, mientras el ejército es absolutamente necesario en las circunstancias de crisis para el propio sostenimiento de su clase, este mismo ejército tiende a identificarse con los sectores populares y a crear problemas que pueden afectar a su situación económica y a su estabilidad. La interpretación trajanea de Alejandro solucionaba problemas; en cambio, la nueva forma de enfocar su imagen los crea. Nigro intentaría luego pasarse a los bárbaros (LXXIV [LXXV] 8, 3) y Herodiano, de una manera errónea, hace una curiosa comparación entre la batalla final de Severo y Nigro y la de Alejandro y Darío, en la que, dice, de nuevo fueron derrotadas las tropas orientales por las del norte (III 4, 2-5), pues el paralelo ahora está establecido entre Severo y Alejandro, vencedor del Oriente. Así, según Herodiano, Severo tuvo luego el propósito de invadir Partia como aliada de Nigro. En otro momento (III 13, 3), establece una comparación concreta pero inade-

285 L. De Blois, «The Third Century Crisis and the Greek Elite in the Roman Empire», *Historia*, 33, 1984, p. 377.

cuada[286] entre Severo y Augusto. En cambio, Dion condena la política expansiva de Severo como fuente de constantes guerras y gastos (LXXV 3, 3). Hay, sin duda, un modo diferente de enfocar la política expansiva de Trajano y la de Severo. En ello habrá influido el hecho de que, para la primera, utilizó una fuente, y ahora está dando su visión directa de los acontecimientos. Pero también es probable que, en la época de Dion, se viera con diferente perspectiva la expansión de la época de Trajano, que atendía a las aspiraciones de sus antecesores y solucionaba problemas, y la realidad histórica que se encontraba detrás de la expansión severiana[287]. Ahora, la figura de Alejandro inspira otro tipo de literatura, como puede ser la del género seminovelístico representado por el Pseudo-Calístenes[288]. Se ha planteado la hipótesis[289] de que, justamente en torno al monumento cerrado por Severo, se encontraran los responsables de haber elaborado la imagen de Alejandro reflejada en la novela. A Alejandría se dirigió Caracalla después de haber emulado las hazañas de Aquiles (Herodiano, IV 8, 6-7), a honrar a Alejandro y a rendir culto a Serapis, lo que podría ser un síntoma de esa vinculación entre Alejandro y la religiosidad egipcia que está presente en la novela de Alejandro.

En el caso de Caracalla, desde el punto de vista del historiador de Bitinia, la situación llega a su punto culminante, pues, por un lado, las tropas pueden llegar a ser más dañinas que los mismos partos (LXXVIII [LXXIX] 29, 2), pero, por otro, Dion no deja de criticar el abandonismo del emperador (LXXVII [LXXVIII] 1, 1). Parece claro que las pretensiones

286 Whittaker, *ad loc.*
287 Millar, pp. 172, 208.
288 C. Garcia Gual, «Prólogo» a Pseudo Calístenes, *Vida y hazaña de Alejandro de Macedonia*, Madrid, Gredos, 1977, p. 17.
289 J. Gagé, *Basileia*, París, Les Belles Lettres, 1968, pp. 271 ss.

de identificarse con Alejandro eran patentes por su parte. Herodiano (IV 8) dice que en Macedonia *era* Alejandro, y sembró las ciudades de estatuas que resaltaban el parecido, e incluso con la cara en dos mitades. Su conflicto con los habitantes de Alejandría tendría como motivo que éstos lo consideraban demasiado pequeño para igualarse a Alejandro y Aquiles. Anteriormente (IV 7), Herodiano ha puesto de relieve la intensidad de su trato con los soldados.

También Dion Casio (LXXVII [LXXVIII], 7-9 Xif) muestra su entusiasmo por Alejandro, en una identificación que trata de pasar a través de Augusto y llegar hasta Aquiles, e incluso a Dioniso. En la descripción se destaca el odio y la burla en una mezcla que refleja la actitud impotente de Dion ante la realidad[290]. La identificación vuelve a representar un camino hacia la divinización, de la que se ha visto alguna prueba en la utilización de los elefantes[291]. Pero el amor a Alejandro, al mismo tiempo, le producía un amor al gasto que le hacía despojar al resto de la humanidad. No hay referencias a Alejandro más abundantes en Herodiano y Dion Casio que las que sirven para describir la personalidad de Caracalla. Pero en este caso, no sólo no puede verse en ello la imagen de quien crea la concordia, sino que ni siquiera es posible justificarlo en la figura del conquistador y valiente guerrero. Sólo tiene un reflejo real en su apoyo en el ejército, al que favorece y mima contra los intereses de las clases dominantes de la parte oriental del imperio. Por otro lado, para Dion, en su época, la política conquistadora crea más problemas de los que soluciona. El emperador modélico debe ser buen militar, pero no expansionista, debe saber mantener el orden

290 Millar, p. 151; Vidal-Naquet, p. 337.
291 Vidal-Naquet, p. 387; J. Guey, «Les éléphants de Caracalla», *REA*, 49, 1947, pp. 268-269.

social e imperial, sin crear conflictos entre los soldados y la sociedad civil. La imagen de Alejandro comparable a Trajano ha dejado de tener virtualidad. Por lo demás, el universalismo de Trajano estaba basado en el mantenimiento de la diferencia y del predominio grecorromano en busca de nuevas formas de relaciones sociales, pero la concesión generalizada de la ciudadanía sólo aparecía como un modo de romper el equilibrio inestable existente entre las clases y los territorios del imperio en un momento de transición.

Posteriormente, Alejandro sólo aparece como un *daímon* que aconsejaba a Heliogábalo y como modelo epónimo de Alejandro Severo por obra de este mismo. La figura del macedonio queda relegada a un plano místico, ajeno a las aspiraciones de Dion, que ni siquiera menciona las pretensiones de identificación por parte del nuevo emperador.

La obra de Herodiano resulta más monolítica, y sólo hay algunas referencias que van en una misma dirección. En cambio, en la obra de Dion existen más matices, y en cierta medida se refleja en ella toda la historia de las relaciones entre Alejandro y el imperio, desde los tiempos de la conquista hasta su propia época. Si es cierto que hay que tener en cuenta las fuentes que pudo haber utilizado, no deja de ser significativo que en tales menciones se reflejen sus ideas sobre las relaciones entre el poder personal, el ejército, la conquista, la oligarquía y el pueblo, en sus circunstancias cambiantes a lo largo de la historia de Roma.

4. La *demokratía* de Plutarco

El momento histórico que les correspondió vivir a los griegos cultos de la época de Plutarco, integrados satisfactoriamente dentro del Imperio romano, al tiempo que celosos de preservar sus señas de identidad como herederos de la cultura

clásica helénica, condicionó en gran medida su forma de pensar en el terreno de la política. Se daba la curiosa circunstancia de que la presencia imperial se contradecía objetivamente con la tradición de independencia de la *pólis* y que en ésta, en la cultura y en la historia política, sobresalía el momento democrático como modelo en torno al que los griegos disputaban ya desde la época en que estaba vigente el sistema mismo. Ello ofrecía serias contradicciones con el momento vivido y aceptado. Por lo tanto, no sorprende que en el concepto de democracia sea donde, por la herencia del pasado y por las experiencias presentes, se revelen de modo más espectacular las ambigüedades y las contradicciones de la teoría política. En efecto, como heredero de la Grecia clásica, el pensamiento político de Plutarco resulta ser el lugar de la confrontación sincrónica entre la *pólis* y el Imperio, pero dinámicamente se encuentra también en su campo de reflexión, en la diacronía, toda la historia antigua, desde la época de Teseo y Licurgo hasta el Imperio de los Antoninos, a través, tanto del pasado romano desde Rómulo, como de la época helenística, del Principado de Augusto y de las Guerras Civiles del final de la República. Por ello, al plasmarse ahí una visión tan variada, da lugar a una imagen compleja que, en su contradictoriedad, no deja de ser coherente con la historia.

Es muy significativo que Plutarco, en varias ocasiones, reproduzca la contestación que había dado Licurgo a quien le proponía el establecimiento de la democracia en la ciudad. Así ocurre en las colecciones de dichos, tanto en los *Regum et imperatorum apophthegmata* (189E), *Licurgo,* 2, como en los *Apophthegmata Laconica* (228D), *Licurgo,* 19, mientras que en el *Septem sapientium conuiuium* 12, 155E, se presenta como anécdota contada por Quilón: «tú primero haz *demokratía* en tu propia casa». De este modo, al referir a la ciudad la organización

del *oîkos* patriarcal y autoritario, Plutarco toma como modelo al legislador espartano, quien, en la historia de la Grecia arcaica y clásica, se contraponía, sobre todo desde el punto de vista del pensamiento antidemocrático ateniense, al sistema predominante en su propia ciudad.

En otros ambientes las connotaciones negativas también parecen herederas del pensamiento de los círculos socráticos, donde existe una cierta tendencia a identificar el poder del *dêmos* con la tiranía. Así puede deducirse de la anécdota puesta en boca de Dionisio el joven, en los *Regum et imperatorum apophthegmata* 4, 176D, donde cuenta el hijo del tirano que su padre había podido serlo porque en su tiempo era odiada la democracia, mientras que el posterior odio a la tiranía había hecho que lo derrocaran a él mismo. La imagen de estos dos sistemas como extremos tenía su representación, dentro de Esparta, según la *Vida de Licurgo* 5, 11, en los reyes, que se inclinaban a la tiranía, y en la masa, *plêthos,* que se inclinaba a la democracia. Para evitar que la *politeía* se orientara hacia ambos extremos, dice, Licurgo había creado un organismo capaz de establecer el equilibrio, representado por los *gérontes*.

En las relaciones entre individuos y democracia, Plutarco adopta actitudes más ambiguas. En la *Vida de Temístocles* 22, 4, parece comentar con ojos críticos, a propósito del ostracismo del protagonista, el hecho de que los atenienses castigaran así a quienes se apartaban de la *isótes* democrática, considerada ésta como la igualdad aritmética de tradición platónica. Con este sistema, los atenienses condenaban a sus mejores hombres, según una tradición antidemocrática. Era la misma igualdad que Licurgo había expulsado de Esparta, por ser *demokratikèn kaì ochlikèn...*, según *Quaestiones conuiuales* 8, 2, 719AB, porque se basaba en el número y no en la razón, *kat'axían.* La igualdad geométrica, en cambio, estaba presente en la oligarquía de los *sóphrones* y en la *basileía* legal.

Parecida habría sido la labor de Teseo, según su *Vida* 25, 2, donde se dice que impidió que se implantara una *demokratía* en que se mezclara la multitud. Frente a ello, hizo una división *íson,* en que cada parte tuviera su virtud, es decir, el prestigio, la utilidad y el número, respectivamente.

En Temístocles, en cambio, se suman varios de los aspectos negativos de la democracia, a pesar de aparecer como su víctima. Él mismo se opone a la participación del tirano Hierón en los juegos (*Temístocles* 25), pero se enriquece y se aprovecha de las ventajas de la democracia, las más vergonzosas para el noble, al tiempo que fue el que hizo más fuerte al *dêmos* por medio de una política naval igualmente criticada por Platón. Eso era lo que había hecho más fuerte la democracia (19, 5-6). Plutarco termina en la conclusión de que los campesinos se inclinan normalmente hacia la oligarquía, mientras que la democracia es propia de los que viven del mar. En estas consideraciones Plutarco resulta tributario, más que nunca, del pensamiento político platónico[292].

Frente a Temístocles, Aristides y Cimón se oponían a la democracia, según la *Vida de Cimón* 10, 8. A la marcha de este último, se dice, en 15, 2, se abolieron los *pátria nómima,* las tradiciones legales patrias, como opuestas a las reformas democráticas de Efialtes. En la ambivalencia de estos términos, Plutarco elige el contenido antidemocrático. Sin embargo, en la *Comparatio* entre Sila y Lisandro (5, 6), critica, entre las acciones de éste, el haber eliminado la *demokratía* de Atenas, recogiendo así la tradición positiva derivada de los restauradores de la llamada «democracia moderada». En esa misma línea, en la *Vida de Cimón* 15, 3, se dice que, a su vuelta, el hijo de Milcíades pretendía restaurar la *aristokratía* de Clístenes.

292 L. Piccirilli, (Fond. L. Valla, Milano, 1983), *ad loc.*, p. 261; F. Frost, *Plutarch's Themistocles. A Historical Commentary,* Princeton University Press, 1980, *ad loc.* (p. 177).

Sin embargo, la democracia, en sus relaciones con el individuo, puede llegar a representar un escenario dramático. Tras la muerte de Antípatro, en los *Regum apophthegmata* 17, 189A, al llegar la democracia, Foción fue condenado a muerte por la Asamblea y mostró gran firmeza de ánimo[293].

La segunda posibilidad es que la democracia se convierta, al introducirla un individuo, como Peucesto al unirse a las tropas de Éumenes (*Éumenes 13,* 11), en un modo de alabar a la multitud, comparable a las fiestas, en ambiente demagógico. Éste viene a ser el extremo del arco en las relaciones negativas entre pueblo e individuo, como en la *Vida de Pirro* 13, 7, donde se habla de los peligros para el pueblo de dejarse persuadir en tales circunstancias. Si el pueblo puede perjudicar al individuo bueno, también el individuo demagogo tiene en la democracia el mejor ambiente para engañarlo. Realmente, en el caso de Foción se unen ambas circunstancias, pues la democracia había sido introducida, teóricamente, para que se gobernaran *katà tà pátria,* por Poliperconte, pero en realidad, según Plutarco, en la *Vida de Foción* 32, como forma de atacar al personaje que sería objeto de condena.

De todos modos, el peor de los resultados del encuentro entre el demagogo y la democracia estaría representado por el caso de Atenas, cuando Demetrio hizo que los atenienses la recuperaran y fueron precisamente los atenienses quienes hicieron a aquél insoportable (*Demetrio* 10, 2).

En relación con el sistema oligárquico, junto a las menciones anteriores, hay otras muy relacionadas con la historia de Atenas, como las referencias de la *Vida de Alcibíades* 15, 3, y, sobre todo, 25, 6, donde se reproducen los comentarios de Frínico

293 Sobre el juicio, muy positivo, que Foción le merece a Plutarco, véase C. Bearzot, *Focione tra storia e trasfigurazione ideale,* Milán, Vita e pensiero (Pubblicazione della Uníversità Cattolica del Sacro Cuore), 1985, y la reseña en *Emerita,* 56, 1988, pp. 361-362. (D. Plácido).

sobre la indiferencia de Alcibíades ante la disyuntiva oligarquía o democracia y se pone de relieve la influencia de las circunstancias coyunturales en la actitud del político ateniense, que se despreocupa por igual de uno u otro sistema. En cambio, en la *Vida de Cayo Graco* 5, 4, se alaba la labor de los hermanos frente al senado como paso de la aristocracia a la democracia.

En *Timoleonte,* 5, 2, de modo similar, se pone de relieve la labor democrática del protagonista, frente a quienes se sentían guiados por los *dynastaí,* materializada (22, 3) en la construcción de *dikastéria* sobre las casas y monumentos de los tiranos, pero luego (37, 1) se señala que los demagogos lo atacaron porque toda democracia tiene sus sicofantas. En efecto, frente a tiranía y monarquía, la idea de democracia puede tener, siguiendo ahora la tradición aristotélica, un carácter positivo, como lugar donde alternativamente el hombre «gobierna y es gobernado» *(archómenon è árchonta),* según se expone en *An seni respublica gerenda sit* 1, 783D.

En la *Vida de Teseo,* junto a las consideraciones cautelares indicadas contra la democracia, como sistema que tenía el peligro de la mezcla con la multitud, se alaba la democracia como sistema *abasíleuton,* válido para tranquilizar a los *dynatoí,* a lo que todos accedieron porque conocían su *dýnamis* (24, 2), pero también se dice que al dejar la monarquía se inclinó hacia la multitud (25, 3). La imagen de Teseo como rey mítico y fundador de la democracia, asumida positivamente en todo el pensamiento tradicionalista, al transmitir una imagen de la democracia en cierto modo aristocrática, es la que provoca las ambigüedades del texto de Plutarco. La conclusión es parecida a la de la *Vida de Rómulo* 27, 1, donde se dice que dio a los poderosos una politeia *abasíleuton kaì autónomon,* donde eran gobernados a la par que gobernaban.

De todos modos, siguiendo la tradición representada por Tucídides, que hablaba de la democracia de Pericles como el

gobierno de un solo hombre, en *An seni...* 11, 790C, se compara la democracia a otros gobiernos personales, para afirmar que nadie abandona éstos por culpa de la vejez, ni siquiera Pericles la democracia. Con ello, recogiendo una tradición existente, Plutarco introduce un nuevo matiz, que tiende a identificarla con determinadas formas de poder personal. En este sentido, el texto privilegiado es el de los *Praecepta rei publicae gerendae*[294], en un ambiente donde se dice, entre otras cosas, que conviene que los políticos discrepen en público para luego cambiar y convencer al *dêmos* de que ha triunfado lo conveniente (16, 813B), o que en tiempos de *stásis* hay que calzar el coturno de Terámenes (3, 824B), todo ello como forma de definición práctica de un sistema donde se alterna el gobernar con el ser gobernado (21, 816EF). Allí mismo (5, 802BC) se dice que la persuasión ayudó a Pericles a hacer de la democracia una *basileía.* Es que, al citar a Tucídides, Plutarco, en la *Vida de Pericles* 9, 1, expresa su opinión de que el historiador ateniense considera que bajo ese nombre de democracia hay un sistema aristocrático[295]. En 15, la alabanza a Pericles se apoya en que, en lugar de una demagogia, ha hecho una politeia *aristokratikèn kaí basilikén.*

Las relaciones entre democracia y monarquía también van matizándose en este sentido, porque, en el tratado[296] *De unius in republica dominatione, populari statu, et paucorum imperio* 3-4, 862E-827A, se señalan los problemas que puede tener la democracia, como las degradaciones en la anarquía y las formas de

294 Véanse los comentarios recientes de J. C. Carriere, París 1984; F. Gascó, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991; A. Caiazza, Nápoles, 1993.

295 Véase P. A. Stadter, *A Commentary on Plutarch's Pericles,* Londres-Chapell Hill, University of Carolina Press, 1989, *ad loc.*

296 Sobre los problemas de su autenticidad, véase últimamante A. Caiazza, *Plutarco. Monarchia. Democrazia. Oligarchia (Corpus Plutarchi Moralium,* 15), Nápoles 1993, p. 755.

ákratos demokratía, pero se acepta su vitalidad como lugar donde se tensan y destensan las cuerdas, para terminar prefiriendo la superioridad de la monarquía. En este mismo tono, se puede incluir la alabanza de Arato de Sición como pedagogo (*Arato* 48, 4), capaz no sólo de dar lecciones de democracia, sino también de *basileía.*

La consecuencia general es que los juicios positivos referentes a la democracia están condicionados por su relación con la monarquía, cuando ésta actúa en favor de la aristocracia o la oligarquía, con lo que la valoración de los sistemas políticos como tales pierde vigencia. Por ejemplo, de Cimón, de quien se dice que es aristocrático y contrario a la democracia, cuando se refiere a él en las circunstancias concretas en que importaba la definición política, en la *Comparatio* 1, con Lúculo, se añade que es democrático además de filántropo por el hecho de que realice gastos en favor del *démos,* es decir, se considera democrática la labor evergética de los poderosos.

Solón resulta, en ese sentido, un caso paradigmático, pues, en *Septem sapientium conuiuium* 7, 152AD, se organiza toda una teoría sobre el *basileùs kaì týrannos* que puede considerarse *éndoxos* cuando prepara, a partir de la monarquía, una *demokratía,* donde la ley se convierta en el único arconte y en el único heraldo. También la *Vida de Solón* 14, insiste en las características de esta democracia, donde predomina *tò íson* como modo de evitar los conflictos, igualdad a la que unos pensaban acceder por la virtud y la dignidad y otros por el número y la medida, en la configuración de una sociedad equilibrada. La conclusión viene a ser que Solón no necesitaba adoptar el sistema monárquico, porque sus acciones justificaban su naturaleza como perteneciente a la *basileía.* La verdadera democracia es la que viene promovida por la acción de un hombre justo, sobre la que se justifica la existencia del poder personal,

porque la democracia que se establece es equivalente a la aristocracia, como la de Clístenes.

Los buenos políticos aristocráticos están en condiciones de conceder la democracia cuando el *dêmos* se lo merece, como hizo Aristides (*Aristides* 22, 1) al terminar las guerras médicas, a pesar de que el propio Plutarco reconoce que, además, el *dêmos* «estaba fuerte». En cierto modo, se trata de hacer de necesidad virtud, de la fuerza del *dêmos* generosidad del poderoso.

En las vidas romanas destaca en este plano la del personaje que se pone en paralelo con Solón, *Publícola,* donde se alaba la *demokratía* porque permite sobresalir a hombres como el protagonista (1, 2), sistema que adquirió prestigio porque los cónsules actuaban sin alardes (10, 7), para concluir en la *Comparatio* 2, 1, afirmando que imitaba a Solón y logró poner en práctica lo que éste soñó, la *demokratía.*

En este recorrido puede verse cómo Plutarco recoge tradiciones que resultan variadas tanto porque lo son en sí, al asimilar en su pensamiento tradiciones prodemocráticas y antidemocráticas, como porque se asimilan de modo ambiguo dentro del mundo del Imperio romano. Aquí está presente la tradición de las escuelas atenienses que ponían a Esparta como modelo, pero también las figuras tradicionales de la formación de la democracia ateniense, desde Solón y Clístenes, así como la huella de los momentos dramáticos del final de la Guerra del Peloponeso. La contraposición entre democracia y oligarquía, ya compleja por la presencia de la tiranía arcaica, que introducía elementos contradictorios por el apoyo de una o de otra, relativamente olvidada por Plutarco, se complica más aún con la llegada de los poderes despóticos de los reyes helenísticos, sobre todo de aquellos que, de algún modo, con estilo demagógico, adoptaban actitudes de apoyo al *dêmos* e incluso daban nombre de democracia a sus formas de intervención, como había hecho ya Alejandro.

Sin embargo, seguramente el aspecto más importante de los aportados por Plutarco a la visión antigua del concepto de democracia haya que buscarlo en las relaciones con Roma, desde Rómulo y Publícola e incluso los Graco, en quienes la intervención democrática se juzga en general de modo más positivo, seguramente por falta de experiencia real, ya que aquí siempre es posible identificar el concepto con las intervenciones del tipo de las de Teseo o Solón, como benefactores capaces de distribuir el poder, siempre naturalmente entre instituciones similares a la de los cónsules, cuando actúan equilibradamente. Plutarco recoge, en definitiva, toda la experiencia histórica griega y romana. Ahora bien, el concepto griego cobra, en su actualidad, contenidos preponderantemente romanos, porque, en realidad, ahora los propios griegos son parte del mundo romano. Por ello, Plutarco trata de expresar en sus menciones toda la panorámica del mundo pasado para explicar la realidad presente, con la intención de que este presente incorpore las tradiciones griegas.

Ahora bien, en la realidad presente sólo cabe lo posible y tal posibilidad, en la perspectiva de Plutarco, sólo responde a una realidad. Por eso, la democracia apoyada por Plutarco es sociológicamente una oligarquía, que se reparte el poder de manera equilibrada y puede recibir el nombre de *aristokratía,* y políticamente una *basileía,* con un poder personal generoso que concede la democracia, representada en sus tiempos en el Imperio romano de la dinastía de los Antoninos. En cierto modo, en la obra de Plutarco se encuentran las bases de las dos posiciones representadas en Dion Casio en el debate imaginario entre Agripa y Mecenas en el momento de la instauración del Principado. La democracia positivamente considerada es la buena relación entre el emperador y el senado, *basileía* y *aristokratía,* donde el *dêmos* permanece tranquilo

porque recibe beneficios evergéticos: el Imperio de los Antoninos visto por la oligarquía griega, el programa restaurador de Dion Casio. En la elaboración del concepto, Plutarco usa, de modo contradictorio, toda la historia grecorromana, con lo que puede integrar en él todas las contradicciones de su propia época.

3. EL ESPACIO: GEOGRAFÍA E IMAGEN MÍTICA DE LA PENÍNSULA IBÉRICA EN LA ANTIGÜEDAD

I. LA CIUDAD Y EL MUNDO: LA PROYECCIÓN GEOGRÁFICA DEL MUNDO COLONIAL

El proceso de constitución de la *chóra* como territorio vinculado a la ciudad, modo de definición del *status* de los propietarios y criterio para participar en la ciudadanía, resulta paralelo tanto a la formación de los ejércitos hoplíticos, estructurados para su defensa y su ampliación en las zonas limítrofes, como al inicio de la expansión colonial. El paralelismo no quiere significar, naturalmente, el reconocimiento de procesos idénticos que marchen por caminos contiguos, pues las mutuas influencias y condicionamientos, entre la historia de las metrópolis y la de las colonias, la de la emancipación del campesinado y la elaboración de los sistemas jurídicos, crean más bien una serie de procesos evolutivos complejos que producen un panorama sumamente variado, en que se integran realidades a veces contradictorias, creadoras de imágenes igualmente contradictorias, que explican en su misma complejidad la complejidad de la realidad. En todo caso, siempre desempeñan un papel protagonista la relación entre urbe y territorio y la identificación de

la *chóra* como espacio privilegiado de la actuación del hombre, que tiene que encontrarse necesariamente bien definido, material e idealmente. Por ello, de hecho, en el proceso desempeña un importante papel lo religioso, de tal modo que los templos y lugares sacros en general se hallan con frecuencia situados en el eje de la formación de la *pólis*[1].

Es mérito de François de Polignac[2] haber sintetizado e individualizado en un pequeño libro las características espaciales de la *pólis* en sus relaciones con la *chóra*. Desde la perspectiva aquí adoptada, importa fundamentalmente la insistencia sobre la fijación de los límites y la adopción por los mismos de un fuerte sentido simbólico que pretende convertirse en el elemento básico para crear cohesión a través de los instrumentos de la ideología. Más allá de los límites se encuentran las *eschatíai*, indicativas de las zonas no integradas, sedes de cultos lejanos, como el de Ártemis Brauronia en Atenas[3], y de divinidades que señalan la segregación, elemento básico para los rituales de paso que también expresan los cambios de *status* de los miembros de la comunidad, por razones de edad o por incorporarse a ella desde fuera.

Como en otras tragedias, la escena final de *Ifigenia en Tauros* representa la institucionalización de unos rituales, en este caso promovidos por la diosa Atenea y en un lugar específico, *pròs eschátois hóroisi*, en los límites extremos del Ática, en Braurón, en honor de Ártemis *Tauropólos*, epónimo de la tierra táurica (1449-1461). Allí, para expiar la inmolación de Ifigenia, hará derramar la sangre de un hombre[4]. El culto de Ártemis Brauronia no sólo se sitúa en los lugares extremos

1 T. E. Rihl, A. G. Wilson, «Modelling Settlement Structures in Ancient Greece: New Approaches to the polis», en J. Rihl, A. Wallace-Hadrill, *City and Country in the Ancient World*, Londres-Nueva York, Routledge, 1991, p. 69.
2 F. de Polignac, *La naissance de la cité grecque*, París, Éd. de la Découverte, 1984.
3 Véase Polignac, *cit. supra* (n. 2), pp. 45 y 65.
4 W. Burkert, *Greek Religion*, Oxford, Blackwell, 1985, p. 154.

del Ática, sino que se convierte en una referencia a los lugares extremos del mundo, al Quersoneso Táurico, punto de encuentro con el mundo de los no civilizados. El Quersoneso Táurico, al norte del mar Negro, era considerado un lugar especialmente lejano y misterioso donde las relaciones con los indígenas ofrecían mayores dificultades[5]. Arqueológicamente, la zona muestra restos de cerámica ática de época pisistrátida, la misma época en que seguramente se fundó el templo de Ártemis Brauronia en la Acrópolis[6], momento indicativo de la transferencia desde los límites al patrocinio de la piedad cívica[7]. Otras tradiciones vinculan el sitio de Braurón con los pelasgos que raptaron a las vírgenes canéforos, según Filócoro (*FGH*328F101). En la narración de Heródoto, VI 138, habían sido los pelasgos de Lemnos quienes, expulsados de Atenas, raptaron a las mujeres y luego las mataron junto con los hijos que habían tenido con ellas[8]. El culto de los límites sirve así de escenario de la exclusión en los inicios del imperialismo ateniense, cuando Milcíades se dispone a apoderase de la isla, de manera que Heródoto no se pronuncia sobre la justicia del hecho (VI 137). En Atenas, en cambio, se ha integrado en el centro cívico y religioso por antonomasia.

Desde los inicios del período en que la ocupación sistemática del suelo se muestra como fenómeno paralelo al de los viajes coloniales o precoloniales, la exclusión simbólica, desde Crono, se sitúa en los confines, *peírata gaíes* (*Ilíada*, XIV 200-204), lugar donde se colocan también los confines entre la vida y la muerte y el mundo subterráneo, como en *Odisea*, IV 563, para encontrar a Radamantis, o también en XI 158, en las zonas

5 A. J. Domínguez, *La polis y la expansión colonial griega siglos VIII-VI*, Madrid, Síntesis, 1991, pp. 124-128.
6 J. Travlos, *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*, Nueva York, Hacker, 1980, p. 124.
7 L. Kahil, «Les 'craterisques' d'Artemis et le Brauronion de l'Acropole», *Hesperia*, 50, 1981, pp. 253-263.
8 A. Brelich, *Paides e Parthenoi. I*, Roma, Ed. dell' Ateneo, 1969, pp. 241 ss.

delimitadas que no puede atravesar Tiresias. Crono, uno de los personajes míticos que se sitúan en los confines de la tierra, presenta rasgos específicos y contradictorios[9], entre la bondad paternalista de la edad de oro y los sacrificios cruentos, posible divinidad de la producción integrada de manera conflictiva en el panteón[10] que se configura en la formación de la unidad entre ciudad y territorio. Crono parecería estar también en los límites de lo que representa la nueva ciudad.

En la *Teogonía* de Hesíodo se sitúan en los límites, *en peírasin gês*, tanto Atlas (v. 518) como Briareo (v. 622), pertenecientes también al mundo preolímpico, que llegan en sus relaciones con los olímpicos a soluciones de diverso tipo. Pero, en los *Trabajos*, 156-165, el poeta se refiere a los héroes a quienes dedican sus cantos los aedos, apoyados en las musas evocadoras de Zeus. Son los que murieron ante Troya o se hallan *es peírata gaíes*, allá en el Océano, los héroes de las guerras y los héroes de los viajes, los que se enfrentan al mundo monstruoso de los *eschatía*. *Eschatíoi* son también los feacios en la *Odisea* (VI 204), que viven lejos, sin mezclarse con ningún mortal. El Océano sirve de límite igualmente en Estrabón, que sitúa en los *éschata* la Iberia y la India (I 1, 8) y Gades (III 1, 8), aunque en esta última referencia se haya notado ya el influjo positivo de la romanización, que penetra incluso en los lugares extremos de la ecúmene[11]. Dice Pausanias (I 33, 3-4) que, en otro de los santuarios limítrofes del Ática, dedicado a Némesis, esta vez no sólo formando frontera a través del mar, sino *en methoríoi* entre los territorios de Atenas y de Beocia, según Estrabón, IX 1, 22, en Oropo, había una estatua

9 H. S. Versnel, «Greek Myth and Ritual: The Case of Kronos», en J. Bremmer, ed., *Interpretations of Greek Mythology*, Londres-Sydney, Croom Helm, 1987, pp. 121-152.

10 P. Lévêque, *Bêtes, dieux et hommes. L'imaginaire des premières religions*, París, Messidor, 1985, p. 193.

11 Véase, *infra*, p. 292.

de la diosa donde, sin que el viajero acierte a explicarlo, estaban representados los etíopes y el Océano, mar extremo (*eschátei*) por donde navegan iberos y celtas. Desde el extremo del territorio de la *pólis* se evocan los extremos de la *oikouméne*. Así lo comprendió también el orador Isócrates cuando, en *Filipo*, 112, quería hacer seguir al rey de los macedonios el ejemplo de Heracles, que hizo de las columnas el trofeo de la lucha con los bárbaros, el *mnemeîon* de su *areté* y de los peligros corridos y los límites, *hórous*, de la *chóra* de los helenos[12]. En la colonización, vista desde la perspectiva de las nuevas aspiraciones imperialistas de la ciudad griega del siglo IV, con las esperanzas puestas en las hazañas de un nuevo héroe, el Mediterráneo se había convertido en el territorio de la ciudad unificada en el panhelenismo.

Los límites de los territorios de la ciudad se erigen en marcas sagradas, representadas por divinidades tendentes a la especialización, como el Zeus *Hórios*, de modo paralelo a como se hacen sacros los límites de las propiedades[13]. Hermes, la misma divinidad que se expresa a través de los hermas como instrumento de señalización de los territorios urbanos, marca también las fronteras entre ciudades, Hermes de piedra entre Laconia y Argólide o entre Mesene y Megalópolis, según Pausanias[14], *en toîs hórois*. Los límites se señalan a través de *stêlai*, como las *stêlai* de Heracles que delimitan la *oikouméne* en el extremo occidental del Mediterráneo[15].

La *chóra* tiene también una delimitación en el más allá, en la *eschatía*, que señala la inversión del territorio controlado por la

12 Véase, *infra*, p. 260-1 y 273.
13 M. Sartre, «Aspects économiques et aspects religieux de la frontière dans les cités grecques», *Ktema*, 4, 1979, p. 217.
14 Citado por L. Kahn, «Hermès, la frontière et l'identité ambiguë», *Ktema*, 4, 1979, p. 202.
15 C. Jourdain-Annequin, *Héraclès aux portes du soir*, París, Les Belles Lettres, 1989, pp. 101 ss.

pólis[16]. Más allá de la *chóra* está el espacio no controlado, donde se hallan los cultos marcados por el primitivismo. Igualmente, a escala ecuménica, las *eschatíai* son del mismo modo los lugares donde habitan seres extraños, como los arimaspos de Heródoto, III 116, que tienen un solo ojo. La cuestión, para el historiador de Halicarnaso, estriba en que precisamente en esos lugares es donde se hallan los productos más preciosos de la naturaleza, el oro y el ámbar, en la contradicción representada en el mundo arcaico por la ansiada estabilidad de la *pólis* y la inestabilidad necesaria de los viajes coloniales y precoloniales, atractivos y peligrosos. También Estrabón se debate entre la prosperidad de Ampurias, basada en la *chóra* (III 4, 9) y la inestabilidad de las zonas del noroeste donde se hallan las riquezas representadas por los metales[17].

En lo concreto, en muchas colonias, al tratar de los límites, se revela la imprecisión entre *chóra* y *gê*, como en Estrabón VI 1, 15, tomado de Antíoco de Siracusa, al tratar de Metaponto, como un reflejo de la tendencia a deslizarse de una cuestión a otra. Las excavaciones de la zona demuestran cómo los territorios limítrofes resultan ser los espacios privilegiados de la implantación cultual y de la integración[18]. Allí se expresa también la riqueza de los sectores indígenas que asumen los valores griegos, con estatuillas de la *pótnia therôn*, del siglo VI, reflejo de las formas de conservación cultual dentro del mundo controlado por la *pólis*.

Todo este substrato, creado en la época colonial e interpretado en el momento de la crisis de la ciudad, sirve de fundamento a la concepción ecuménica elaborada en el Imperio romano. La tradición recogida por Dionisio de Halicarnaso,

16 M. Sartre, *cit. supra* (n. 13), p. 223.
17 Véase, *infra*, p. 300.
18 D. Adamesteanu, «Problèmes de la zone archéologique de Métaponte», *RevArch*, 1967, pp. 3-38.

III 69, 5-6, dice que, cuando se estableció el templo de Júpiter Capitolino, de todos los dioses sólo permanecieron *Iuuentas* y *Terminus*, representantes respectivamente de las prácticas iniciáticas de introducción en la sociedad y de la propiedad encuadrada dentro de sus límites[19]. También se forma pronto una tradición romana que identifica los términos como *limen*, para su uso como frontera[20]. En el proceso de formación de las fronteras del Imperio, tales concepciones cobran una nueva entidad, donde los límites aparecen como símbolos del dominio del mundo entero, tal como lo expresa Plinio, *Historia Natural*, VI 120, para referirse a las conquistas de Pompeyo, y Augusto, en sus *Res Gestae Diui Augusti*, 26-33, para afirmar su propio poder[21]. Plutarco, en *César*, 23, 3, cree que César en Gran Bretaña se salía de la *oikouméne*[22].

Ya Ovidio, en *Fasti*, II 639-684, expresaba la idea de que para Roma eran los mismos los límites de la *urbs* y del *orbis*. Todo se ha identificado, por un lado, con *ager* y *terminus* y, por otro lado, con el *mundus*[23]. Así aparece ya en la ecúmene que se representa en la *porticus Vipsania* al mostrar a la urbe el *orbem terrarum* (Plinio, *Historia Natural*, III 17), para que se haga cargo de su control[24].

En las *Res Gestae*, 26, Augusto señala para el Imperio el límite antiguo, el que se identifica con el Océano, en los *fines*

19 D. Plácido, «La conquista del Norte de la Península Ibérica: sincretismo religioso y prácticas imperialistas», *Mélanges Pierre Lévêque. I*, París, Les Belles Lettres, 1988, pp. 236 ss.

20 J. Scheid, «Les sanctuaires des confins dans la Rome antique», en *L'Urbs. Espace urbain et Histoire, 1er. siècle avant J. C.-III e. siècle après J. C.*, Roma, École Française de Rome (98), 1987, pp. 583-595.

21 C. Nicolet, «L'empire romain: espace, temps et politique», *Ktema*, 8, 1983, pp. 163-173.

22 P. Arnaud, «L'image du globe dans le monde romain», *MEFRA*, 96, 1984, p. 56.

23 P. Catalano, «Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano, *mundus, templum, urbs, Latium, Italia*», *ANRW*, II, 16, 1, 1978, pp. 451, 466.

24 M. Corbier, «L'écriture dans l'espace public romain», en *L'Urbs, cit. supra* (n. 20), pp. 27-60.

que se traducen en 30, 1, como *hória*. En estos límites occidentales es donde Arnobio, I 36, 5, señala que se halla enterrado Heracles, *sepultus in finibus Hispaniae*, con la indicación de la tumba heroica que también en el arcaísmo señalaba los límites territoriales, incluso antes de que se configure de manera clara la ciudad[25]. El proceso de la expansión imperialista ha ido estableciendo, sin embargo, nuevos límites que ahora Estrabón, III 3, 3-4, tras las conquistas de Bruto, coloca en el Norte peninsular[26]. Conocida la fertilidad de los territorios *ex stelôn*, el mismo autor (III 1, 2) amplía los extremos del mundo y los sitúa en el Promontorio Sacro (III 1, 4), que llega a ser ahora el *semeîon* de la ecúmene. Las estelas permanecen sólo de manera simbólica, objeto de confusión para los territorios que se dan a conocer con ellas como punto de referencia, sobre todo para la cada vez más olvidada Tarteso. Estrabón indica la anterior situación en III 5, 5, en que todas se convierten en las señales del fin del mundo. Ahora, *tà éschata, tà peírata* se transforman en consideraciones de tipo mítico (III 2, 12-13). Estrabón, en su tiempo, fundamenta los esquemas mentales en el mundo de los viajes coloniales[27].

De hecho, ya Heródoto, IV 152, sabía que Coleo de Samos había atravesado las columnas (*diekperésantes*)[28] y que lo hizo llevado por los vientos en una *theía pompé*, al estilo de las procesiones que se celebran en dirección a los límites de la *chóra*, por ejemplo en Samos, por una vía sacra extraurbana,

25 A. M. Snodgrass, «Archaeology and the Study of the Greek City», en J. Rich, A. Wallace-Hadrill, *cit. supra* (n. 1), pp. 1-23.

26 Véase, *infra*, p. 293.

27 S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, Roma, Laterza, 1974⁴, I, p. 111. Véase D. Plácido, «Consideraciones al margen de la identificación de Carteya con Tarteso», en P. Sáez, S. Ordóñez, eds., *Homenaje al profesor Presedo*, Universidad de Sevilla, 1994, pp. 607-610.

28 Véase, *infra*, p. 258. D. Plácido, «Los viajes griegos al extremo occidente: del mito a la historia», *Actas del I Congreso de Historia Antigua de Andalucía*, Córdoba, Cajasur, 1993, p. 174; F. de Polignac, *cit. supra* (n. 2), pp. 34 y 48.

hasta el templo de Hera, límite del territorio de la ciudad. Allí depositó Coleo su ofrenda al regreso del viaje realizado hasta los extremos del mundo.

La medida del *klêros* se encuentra también pronto en el origen de la geometría[29], como se señala en las *Nubes* de Aristófanes, 202-204, en que la medida, *anametreîsthai*, se refería a la *klerouchiké*. Monique Clavel-Lévêque[30] ha puesto de relieve recientemente la importancia que Vitruvio, IX pr. 4, da a su recomendación acerca del *locus aut ager... quadratus*. En definitiva, cuando Estrabón reflexiona acerca de las distancias de la ecúmene, en II 5, 9, y adjudica a Rodas, Iberia y la India un papel determinante, el objetivo en que hay que situarlo precisamente es la realización del *tetrápleuros*, que para él constituye la ecúmene, cuyos límites en las *stêlai* se sitúan idealmente en los límites del Imperio. Por ello, limita su descripción a la ecúmene (II 5, 25-26) y prescinde conscientemente del globo, a pesar de que ya entonces se conocía[31]. El límite de la ecúmene se transforma en un criterio histórico y cultural[32].

La transformación imperialista de la concepción del mundo, que parte del *klêros* para definir la ecúmene, queda descubierta en los esfuerzos de Estrabón, en V 1, 2, para demostrar que también Italia, la cabeza del Imperio, es, no *trípleuron*, sino *tetrápleuron*. De este modo se completará el ciclo. El desarrollo del paisaje de la ciudad estado tendente a la medida, en una época en que se impone la ideología délfica del *métron*, coincidente con el desarrollo colonial, donde la

29 O. A. W. Dilke, *Greek and Roman Maps*, Ithaka-Nueva York, Cornell University Press, 1985, p. 26.

30 M. Clavel-Lévêque, «Centuriation, géometrie et harmonie. Le cas du Biterrois», *Mathématiques dans l'Antiquité, textes réunis et présentés par J.-Y. Guillaumin*, Publications de l'Université de St. Étienne, Centre Jean-Palerne, p. 173.

31 P. Arnaud, *cit. supra* (n. 22), p. 63; D. Plácido, *cit. supra* (n. 11), p. 247.

32 D. Plácido, «La imagen simbólica de la Península Ibérica en la antigüedad», *SHHA*, 13-14, 1995-1996, p. 33.

implantación, más premeditada, permite una aplicación más racional de los presupuestos teóricos de la distribución del *klêros*, patrocinada aparentemente también por Delfos, crea una dispersión de paralelismos creciente entre la *chóra* y la *oikouméne*. El imperialismo transfiere el paralelismo a la relación entre *urbs* y *orbis* y, en Estrabón, a la relación entre la estructura imaginaria cuadrilateral de Italia y de la *oikouméne*.

II. Arqueología y mito

1. Viajes fenicios y relatos griegos

Antes de los contactos propiamente coloniales de los griegos con el Mediterráneo occidental, entre ellos se divulgan conocimientos vagos sobre un ocaso misterioso. Es el mundo de las referencias al Océano por parte de los poemas homéricos y de Hesíodo, el mundo mítico de las Gorgonas y de las Hespérides, situadas siempre más allá del Océano, pero en el Levante, *pròs taîs anatolaîs*. El poeta arcaico Mimnermo (frag. 11) coloca también la morada de Eetes, el rey de la Cólquide, en el Océano, fuera de la ecúmene, según Estrabón, I 2, 40[33], donde se guardan los rayos del sol, por tanto, entre el occidente y el oriente. Los Hespérides son, en el frag. 10 del mismo poeta (*THAIIA* 15), el punto de referencia occidental del viaje del sol. También en la *Odisea* XII 1-4, se sitúa la isla de Eea, la tierra de Eetes, en el Océano:

> *Luego que la nave dejó la corriente del Océano, llegó al oleaje del mar de amplias rutas y a la isla Eea donde están la casa de la Aurora matutina y los coros y los ortos del sol* (trad. E. Gangutia; todas las traducciones de Elvira Gangutia se incluyen en *THAIIA*).

33 P. Fabre, *Les Grecs et la connaissance de l'Occident*, Université de Lille, 1981, p. 307.

Heródoto cree que esta idea del Océano, que abarca oriente y occidente, responde a una concepción de origen oriental. Comenta, por ejemplo, en IV 8, 2:

Por cierto que, en teoría, pretenden que el Océano tiene su origen en el Levante y que sus aguas rodean la tierra, pero de hecho no pueden demostrarlo.

Más adelante, en 36, 2, añade:

Representan un Océano que, en su curso, rodea la tierra —que, según ellos, es circular, como si estuviese hecha con un compás— y dan las mismas dimensiones a Asia que a Europa. (trad. C. Schrader, BCG).

El comentario de Heródoto se produce precisamente al mencionar Eritea, es decir, una isla situada en el extremo occidental, que se integra así en una visión global del Mediterráneo asumida en principio por los habitantes de las costas orientales.

Según las *Ciprias* 32[34], poema épico conservado sólo de modo fragmentario, tal vez llamado así porque su autor fuera originario de Chipre y que tiene como argumento los acontecimientos anteriores a los narrados en la *Ilíada*[35], las Gorgonas vivían en una isla en el Océano llamada Sarpedón:

Grávida de él, parió a las Gorgonas, terribles monstruos que habitaban, sobre el Océano de profundos torbellinos, Sarpedón, la isla rocosa. (trad. A. Bernabé, BCG).

34 A. Bernabé, *Poetarum Epicorum Graecorum. Testimonia et Fragmenta*, I, Leipzig, Teubner, 1987, p. 61.

35 A. Bernabé, *Fragmentos de épica griega arcaica*, Madrid, Gredos, 1979.

Sarpedón era el nombre del hijo de Zeus y de Europa, que viajó de Fenicia a Creta, donde, según Heródoto, I 173, 2, se disputó con Minos el trono. En Fenicia era donde había raptado Zeus a Europa para llevarla a Creta (Diodoro, V 60, 2)[36]. Estesícoro (*THA*IIA16b) sitúa, según el escolio a Apolonio de Rodas, I 211, la isla Sarpedonia en el Atlántico. Se observa de nuevo una tradición griega sobre los extremos del Mediterráneo que posee referencias a un origen fenicio.

En época micénica se documentan viajes griegos a occidente, que ya aparecen relacionados con los chipriotas. Ello abre una puerta para la comprensión de los textos griegos más antiguos. Chipre fue pronto, en efecto, punto de contacto de los fenicios con las restantes civilizaciones del Mediterráneo. A partir de ahí, Chipre sirve luego de eje para el inicio de la recuperación del mundo griego y para el renacimiento correspondiente[37]. Por otra parte, en Chipre se estudia material cerámico fenicio desde el siglo XI y los asentamientos de Citio y de Salamina se datan en el siglo IX[38].

Por otra parte, en el Bronce Final, entre 1150 y 950, los restos arqueológicos señalan con claridad la existencia de contactos entre la Península Ibérica y la isla de Chipre[39]. Los contactos chipriotas serían especialmente visibles en Peña Negra, como eje entre la Edad del Bronce y la Edad del Hierro, pero también entre el mundo peninsular y el oriental[40].

36 Véase, *infra*, p. 264.

37 J. N. Coldstream, «Early Greek Visitors to Cyprus and the Eastern Mediterranean», en V. Tatton-Brown, ed., *Cyprus and the East Mediterranean in the Iron Age*, Londres, British Museum, 1989, pp. 90-96.

38 A. T. Reyes, *Archaic Cyprus. A Study of the Textual and Archaeological Evidence*, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 18.

39 A. Mederos, «La conexión levantino-chipriota. Indicios de comercio atlántico con el Mediterráneo oriental durante el bronce Final (1150-950 a.C.)», *TP*, 53, 2 (1996), pp. 95-115.

40 M. Ruiz-Gálvez, *La Europa atlántica en la Edad del Bronce. Un viaje a las raíces de la Europa occidental*, Barcelona, Crítica, 1998, p. 255.

En ese ambiente, con Chipre como lugar de encuentro privilegiado, es donde ha tenido lugar previamente la colaboración entre fenicios y micénicos[41].

Tales actividades, capaces de vincular entre sí los extremos del Mediterráneo, con el oriente como punto de partida, serán interpretadas ulteriormente como los antecedentes, que se remontan al segundo milenio, de actividades posteriores, aquellos de que se harían eco, en el despertar de nuevos intereses nacidos de los nuevos tiempos de los inicios del arcaísmo, los poemas homéricos y otras narraciones míticas, como la de Cadmo o el rapto de Europa. El inicio de los nuevos contactos encuentra su respaldo arqueológico en los yacimientos de Al Mina y Tell Soukas, signos de la intensificación de las relaciones de Grecia con el Levante mediterráneo, junto con chipriotas y fenicios[42], y su respaldo ideológico en el pasado remoto mitificado.

Los objetos griegos que se encuentran en diferentes puntos del Mediterráneo llegarían primero a través de los fenicios, pero ellos mismos frecuentarían las diferentes regiones a partir del siglo VIII[43]. También en este proceso el papel de Chipre como vehículo de las transiciones resulta muy ilustrativo. Son los escenarios de las relaciones de colaboración o rivalidad que permiten definir una *koiné* cultural por la que se transmiten imágenes que afectan a los pueblos conocidos por los fenicios en la época de la precolonización[44]. Heródoto (VII 90) se refiere a la isla como lugar de encuentro de salami-

41 S. F. Bondì, «Problemi della precolonizzazione fenicia nel Mediterraneo centro-occidentale», en *Momenti precoloniali nel Mediterraneo antico*, Roma, CNR, 1988, pp. 243-255, p. 246.

42 O. Murray, *Early Greece*, Glasgow, Fontana, 1980, pp. 72-73.

43 J. Y. Perreault, «Les *emporia* grecs du Levant: mythe ou réalité», A. Bresson, P. Rouillard, eds., *L'emporion*, París, De Boccard, 1993, 59-83, en p. 81.

44 C. Baurain, *Les Grecs et la Méditerranée orientale. Des siècles obscures à la fin de l'époque archaïque*, París, PUF, 1997, pp. 248-269.

nios, atenienses, arcadios, fenicios, etíopes...[45]. En VII 195, Heródoto se refiere al Afrodision de Pafos.

Por otro lado, para el primer período de contactos entre el mundo occidental y el Mediterráneo oriental, son sin duda los fenicios los que han transmitido hacia la posteridad un mayor número de testimonios arqueológicos, que han llevado a un cierto monopolismo en las interpretaciones científicas recientes. Se ha concluido en ocasiones que las tradiciones griegas no tenían ninguna base histórica, al no encontrar sólidas respuestas en la investigación arqueológica. Pero se trata también de la reacción lógica a la fenicofobia que caracterizó la investigación del cambio del siglo XIX al XX, reacción que a veces ha llevado a la postura extrema de la visión panfenicia. La arqueología de la época precolonial, en cualquier caso, refleja la actividad viajera de los fenicios más que la de los griegos. Sin embargo, las referencias a los griegos también reflejan una realidad histórica que hay que tratar de comprender en su complejidad.

Los viajes griegos por el Mediterráneo, tal como aparecen reflejados en las tradiciones míticas más antiguas, desde los poemas homéricos, se relacionan en las mismas tradiciones con los viajes fenicios, situados entre las tradiciones y las nuevas realidades. Así se muestra en los viajes de Menelao en la *Odisea* o en las mismas referencias de los viajes inventados del personaje de Odiseo. Sobre los viajes de Menelao, en *Odisea* IV 83-85, por Chipre, Fenicia, los egipcios, etíopes, sidonios, erembos, y Libia, es interesante el comentario de Estrabón, I 2, 31-35.

Comenta Estrabón (32) que por eso se encontró Telémaco tantos tesoros en el palacio de Menelao (*Odisea,* IV 73),

45 G. Bunnens, *L'expansion phénicienne en Méditerranée. Essai d'interprétation fondée sur une analyse des traditions littéraires*, Bruselas-Roma, Institut historique belge de Rome, 1979, p. 119.

de oro, ámbar, plata y marfil. Se justifica por los contactos con oriente, que piensa el geógrafo que llegarían de la India y Arabia. El comercio de marfil lo llevaban los fenicios. Cita el geógrafo un escrito de Aristónico, *Sobre el viaje de Menelao*, en que se menciona Fenicia, Siria, Egipto y Libia (África), y las tierras cercanas a Chipre. Estrabón (33) también recuerda que el poeta menciona (*Ilíada*, VI 289) los objetos sidonios que trajo Paris a Helena. Según Homero, Paris y Helena volverían por vía fenicia[46]. Fédimo, rey de los sidonios, también le había dado a Menelao una cratera de platea con asas de oro (*Odisea*, IV 615; XV 115).

Odisea, IV 611-619; traducción de J. M. Pabón, BCG:

Generosa es tu sangre, hijo mío, se ve en tus palabras,
yo te habré de cambiar esos dones, que bien puedo hacerlo:
te daré la más bella y más rica de todas las joyas
que guardadas conservo en mi casa. Será una cratera
de esmerada labor: tiene el cuerpo forjado de plata
todo él y un remate de bordes de oro. Trabajo
es del ínclito Hefesto; entregómela Fédimo, el prócer,
aquel rey de Sidón que me tuvo albergado en sus casas
cuando vine de vuelta hacia acá; pero dártela quiero.

Recuerda Estrabón que Homero sabe que los sidonios eran *kallítechnoi* y cita la cratera que Euneo dio como rescate por Licaón (*Ilíada*, XXIII 742), que hicieron los sidonios *polydaídaloi* y trajeron los fenicios. Cuenta también Estrabón (35) que algunos creen que estos sidonios son los fenicios de las colonias del Océano. En la misma *Odisea*, el héroe Menelao recibió un regalo del rey de los sidonios en IV 611-619, una

46 G. S. Kirk, *The Iliad: A Commentary. II*, Cambridge University Press, 1990, p. 199.

cratera forjada de plata con rebordes de oro. La artesanía de los sidonios está presente tanto en *Ilíada*, VI 288-295, donde se menciona el peplo hecho por las mujeres sidonias que trajo Paris a Troya; en XXIII 740-749, donde se menciona, entre los premios puestos por Aquiles para los funerales de Patroclo, una cratera de plata hecha por artífices sidonios; los fenicios la habían llevado por los puertos y se la habían regalado a Toante

Ilíada, XXIII 740-749; traducción de A. López Eire:

Y el hijo de Peleo sin demora
nuevos premios iba depositando
para recompensar la ligereza:
una cratera de plata labrada
en la que bien cabían seis medidas
y en belleza vencía con exceso
a cualquier otra por la tierra toda,
puesto que bien la habían labrado
muy expertos artífices sidonios,
y varones fenicios, transportándola
por sobre el mar brumoso,
habíanla expuesto en los puertos
y a Toante de regalo
habíansela dado;
y en precio del rescate
de Licaón, el hijo del rey Príamo,
diola al héroe Patroclo
el Jasónida Euneo;
y Aquiles la propuso como premio
de homenaje a su amigo y compañero,
para aquel que, con pies impetuosos
corriendo, el más ligero resultara;

como en *Odisea*, XV 415-26, donde aparecen los navegantes fenicios y una hábil mujer fenicia que había sido raptada por los tafios. La recepción de productos transportados por los fenicios era una práctica habitual. Según Heródoto, III 107, los fenicios exportan estoraque (especie de resina balsámica que sirve de incienso) a los griegos. Procedía de lugares orientales más remotos, dentro del espacio en que se mueve el tráfico fenicio, que a veces desemboca en los consumidores griegos. La amplitud de las relaciones fenicias, con inclusión de los jonios (Yawan) aparece en Ezequiel 27, 12-13[47].

Parece probable, por tanto, que los griegos adoptaran las prácticas fenicias en sus actividades relacionadas con la rapiña y los intercambios en el período de tránsito hacia el arcaísmo, en relación con los restos encontrados en los yacimientos de las costas sirias[48]. Las actividades griegas en Al-Mina se hallan insertas en los parámetros orientales. Los griegos se informan de las prácticas comerciales por medio de los cartagineses según Heródoto, IV 196, que se refiere al famoso comercio silencioso.

Las relaciones con los fenicios pueden considerarse como la base del renacimiento griego, pues ahí se hallan las condiciones para la inserción de las comunidades helénicas en el mundo de los intercambios y de los viajes que facilitaron su acceso a una perspectiva cultural amplia.

Sin embargo, una interpretación de los contactos entre los pueblos en el momento de las llamadas relaciones precoloniales permite ampliar el panorama hasta establecer que

47 M. Liverani, *El antiguo Oriente. Historia, sociedad y economía*, Barcelona, Crítica, 1995, p. 548.

48 A. J. Domínguez, «Algunos instrumentos y procedimientos de intercambio en la Grecia Arcaica», P. Fernández Uriel, C. González Wagner, F. López Pardo, *Intercambio y comercio preclásico en el Mediterráneo. Actas del I coloquio del CEFYP* (Madrid, 9-12 de noviembre, 1998), Centro de Estudios Fenicios y Púnicos, 2000, pp. 241-258, en p. 244.

algunas de las noticias concretas conocidas por los griegos y plasmadas en los mitos pueden haberse originado en dichos contactos. Los contactos no sólo han permitido que los griegos reciban objetos artísticos o artesanales procedentes de las factorías fenicias. Los griegos también participan personalmente en dichos viajes.

De este modo, en la *Odisea*, XIII 271-289, Odiseo, cuando ya en Ítaca se inventa su historia como viajero antes de darse a conocer, en los inicios del viaje ficticio pide a los fenicios que lo lleven a Pilo. Los fenicios lo abandonarían después de robarle. En XIV 287-300, también será un navegante fenicio quien intente venderlo. En los poemas tienden a aparecer definidos en ese campo específico no muy prestigioso, en los orígenes de las relaciones comerciales. Pero paralelamente se inicia este tipo de actividad entre los mismos griegos.

Odisea, XIV 287-298 (traducción de J. M. Pabón):

...presentose
por aquella comarca un fenicio falaz e intrigante,
un taimado que ya había traído desgracias sin cuento
a otros hombres. Mañoso logró le siguiera a Fenicia,
donde él mismo de asiento tenía su morada y su hacienda,
y hasta fines del año me tuvo hospedado en su casa;
mas pasaron los días, los meses, y, así que en el giro
de los tiempos volvió la estación en que yo había llegado,
embarcome consigo otra vez y, amasando mentiras,
consiguió que agregara mi carga con rumbo hacia Libia.
Meditaba venderme de esclavo y sacar un buen precio...

Ahora bien, en los mismos poemas, los griegos se integran igualmente, no siempre de manera conflictiva y contradictoria, en tales viajes, como le ocurre a Telémaco, que hace su

recorrido en calidad de *émporos* en *Odisea*, II 319, o el falso personaje representado por Odiseo en *Odisea*, XIX 172-179, que viaja por el Mediterráneo para amasar riquezas.

La *Odisea*, XVII 383-385, también revela la presencia de artesanos ambulantes, donde se incluyen un médico, un adivino, fabricante de lanzas, un cantor, de donde se deduce la existencia de tránsitos en el mundo intelectual[49]. Los intercambios de bienes materiales van acompañados de contactos en el mundo de la cultura y de las profesiones. Ello lleva consigo naturalmente la transmisión de conocimientos geográficos.

La historia de los contactos se extiende durante un largo período y habla de la existencia de relaciones equilibradas[50]. Hay en efecto también objetos griegos desde el siglo VIII en el mundo en que predominan las formas orientales. La cerámica griega se encuentra en todos los lugares donde están presentes los fenicios. Posiblemente era transportada por naves fenicias, en el sistema que se describe en los poemas, donde pueden participar igualmente individuos griegos, para definir el escenario en que se transmiten los conocimientos.

Sobre esta base, Fear[51] relaciona ciertos fragmentos de la *Odisea* con el conocimiento del extremo occidente por los griegos de la época de la redacción del poema, siempre en la idea de que tales conocimientos fueron posibles gracias a sus contactos con los fenicios.

Pero por ese motivo, en muchas ocasiones, los viajes míticos griegos se fundan en experiencias reales conocidas por ellos, aunque fueran protagonizadas por los fenicios. No

49 W. Burkert, *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1992, p. 6.

50 G. Kopcke, I. Tokumaru, *Greece between East and West: 10th-8th Centuries BC*, Meinz, Zabern, 1992, p. X.

51 A. T. Fear, «Odysseus and Spain», *Prometheus*, 18 (1992), pp. 19 y ss., en pp. 21-23.

sólo reciben noticias, sino que participan en viajes donde los navíos se aproximan a los lugares extremos donde florece el mito, donde la experiencias reales se prestan a interpretaciones simbólicas e imaginativas, germen de narraciones míticas más o menos elaboradas. Las fronteras entre realidad e imaginación se borran a consecuencia de las mismas condiciones reales de los lugares conocidos en circunstancias excepcionales, rodeadas de peligros y de percepciones oscuras en sí mismas y como consecuencia de dichas circunstancias. Más que de una transmisión considerada como ejemplo de la difusión cultural, se trata de una creación griega producto de experiencias variadas, a veces compartidas, a veces transmitidas en los diversos lugares de encuentro del Mediterráneo.

En los pasajes de la *Odisea* citados (X 504-514; XI 13-22) se hace referencia a los extremos de la ecúmene y al mundo de ultratumba, que coinciden en su consideración escatológica, y se cita a Perséfone como divinidad subterránea. Así se favoreció la configuración del mundo del extremo occidente y concretamente de la Península Ibérica como lugar de encuentro con el mundo subterráneo, en la imagen de Gerión como pastor de los muertos. Es posible por ello que la experiencia protohistórica perdida en los siglos oscuros sea potenciada en su renacimiento precisamente por los contactos con los fenicios. De este modo, la experiencia fenicia no sería tanto el punto de partida de la creación del imaginario mítico griego, como el estímulo presente en el origen del arcaísmo para que los contactos de la Edad del Bronce se incorporen como parte del Renacimiento, en el sentido de recuperación de las experiencias remotas adaptadas a las nuevas experiencias y necesidades a partir del impulso colonial sobre el que los griegos siguieron las huellas a partir de experiencias comunes y enseñanzas derivadas de los nuevos contactos. Otra cosa es que los griegos siguieran antes que los fenicios

una política de asentamientos con carácter estable[52], como fundación de *apoikíai*, equivalentes a *póleis*, donde se desarrolló una cultura mítica que elaboró toda una tradición aprendida. En estos lugares se elabora la tradición que constituye el elenco cultural griego de tema occidental.

Sobre tales imágenes y tales realidades, es posible también pensar en la posibilidad de que haya habido viajes griegos coincidentes con los períodos más antiguos de los viajes fenicios, con la presencia de objetos llevados por ellos mismos, en una larga fase tentativa caracterizada por el establecimiento de relaciones de don y contradón, de hospitalidad. Como resultado de tales contactos se interpreta la cratera encontrada en Huelva[53]. Tales comportamientos coincidirían con el aumento de la capacidad adquisitiva del suroeste de Iberia hacia el siglo VIII.

El contacto inicial tuvo lugar en un momento comprendido entre los siglos X y VII, cuando al mismo tiempo los fenicios vendían sus productos en Grecia, dentro de un entramado que pasaba por Chipre y por Creta. En Grecia, principalmente en Eubea, en Ática, en Corinto, pero también en el templo de Hera en Samos, se detectan fuertes contactos con la costa siria[54]. Lefkandí es un sitio especialmente notable por la presencia de objetos orientales desde el s. X. Allí se establecen relaciones con gentes procedentes de Grecia del Norte, de las islas, del Ática, de Tesalia y de Chipre[55].

52 S. Moscati, *Tra Tiro e Cadice. Temi e problemi degli studi fenici (Studia Punica, 5)*, II, Università degli Studi di Roma, 1989, p. 49.

53 P. Rouillard, *Les Grecs et la Péninsule Ibérique du VIIIe au IVe siècle av. Jésu-Christ*, París, De Boccard, 1991, p. 89.

54 W. Röllig, «Asia Minor as a Bridge between East and West: The Role of the Phoenicians and Atamaeans in the Transfer of Culture», en G. Kopcke, I. Tokumaru, *Greece between East and West: 10th-8th Centuries BC*, Meinz, Zabern, 1992, pp. 93-102.

55 C. Baurain, C. Bonnet, *Les Phéniciens. Marins des trois continents*, París, A. Colin, 1992, p. 121.

Son las bases por las que Heródoto relaciona el culto de Afrodita Urania en Citera, Chipre y Siria.

Es el ambiente suficiente para que los griegos reciban una fuerte información sobre occidente. Se ha insistido mucho en los últimos tiempos en el papel desempeñado por las ciudades de Eubea en el proceso de elaboración de la poesía épica[56], lo que sin duda favorece la impresión de que constituía un centro de intercambios culturales relacionado con las experiencias geográficas que los distintos pueblos iban adquiriendo, sobre todo en relación con la *Odisea*[57].

La colaboración entre fenicios y griegos en el mundo colonial se produjo en lugares tan significativos como Pitecusas. Cuando los griegos llegan a Sicilia, por otra parte, ya había allí asentadas colonias fenicias (Tucídides, VI 2, 6). Se suele admitir además una fecha cada vez más alta para la colonización fenicia en occidente. Allí disfrutaron de prosperidad a lo largo de todo el siglo VII. Desde el mismo siglo comienzan a aparecer objetos de cerámica griega en las necrópolis de las colonias fenicias del occidente de la isla[58]. También las colonias fenicias de la Península Ibérica se caracterizaron por la presencia de cerámica griega por lo menos desde el siglo VIII[59]. Los resultados de la investigación arqueológica señalan pues el ambiente donde se llevan a cabo los modos de transmisión cultural.

Cuando se inician los viajes griegos de la época arcaica, ya existe en la cultura helénica un conjunto de narraciones míti-

56 J. García Blanco, L. Macía, *Homero. Ilíada*, I, Cantos I-III, Madrid, CSIC, 1991, CXXVIII-CXXXV.

57 I. Malkin, *The Returns of Odysseus. Colonization and Ethnicity*, Los Ángeles-Londres, University of California Press, 1998.

58 V. Tusa, «Greci e Punici», *Les Grecs et l'Occident. Actes du Colloque de la villa «Kérylos»* (1991), École Française de Rome, 1995, pp. 19-28, en p. 24.

59 E. Sanmartí-Grego, «La présence grecque en Péninsule Ibérique à l'époque archaïque», *Les Grecs et l'Occident. Actes du Colloque de la villa «Kérylos»* (1991), École

cas que implican el conocimiento de occidente a través de las relaciones, no siempre hostiles ni competitivas, entre griegos y fenicios. Además de los contactos mercantiles, se sabe que comparten también centros en que los préstamos culturales son más fáciles. Tal es el caso de los santuarios, como el de Lindos (Diodoro, V 58, 1-3) o el de Tasos (Heródoto II 44-45; Pausanias V 25, 12), ciudad fundada por el fenicio Taso, compañero de Cadmo, cuando andaban ambos buscando a Europa, la hija de Agenor, raptada por Zeus, hecho considerado por Heródoto como precedente de las rupturas entre oriente y occidente que culminaron en las Guerras Médicas. Dice Heródoto que también hay aquí dos *stêlai*, como las columnas de Heracles, e insiste en la riqueza minera explotada por los fenicios, en VI 47[60]. Cadmo, por otra parte, fundó en Rodas un santuario de Posidón donde dejó algunos fenicios para que cuidaran de él, pero allí se mezclaron con los yalisios, en la formación de una *sympoliteía*. La presencia fenicia en Lindos está bien documentada en varios testimonios (*FGH* 535, 3; 521F1), que aluden a inscripciones en caracteres fenicios. Ateneo (VIII 360EF) se refiere a través de Ergias de Rodas a los contactos con los fenicios en la isla, y cuenta que Falanto se había asentado en el territorio de Yáliso. Asimismo, Heródoto menciona la existencia de ofrendas a Apolo en caracteres cadmeos[61]. El alfabeto griego mismo, según consta en Heródoto V 58, sería el producto de estos contactos: «... *esos fenicios que llegaron con Cadmo —entre quienes se contaron los Gefireos— introdujeron en Grecia muy diversos conocimientos, entre los*

Française de Rome, 1995, pp. 71-82, en pp. 72-73.

60 W. W. How, y J. Wells, *A Commentary on Herodotus with Introduction and Appendixes*, Oxford, Clarendon Press, 1949-1950, vol. I, p.188.

61 D. Plácido, «El impacto de los viajes mediterráneos en el imaginario griego», J. L. López Castro, ed., *Colonos y comerciantes en el occidente mediterráneo*, Universidad de Almería, 2001, pp. 115-129.

que hay que destacar el alfabeto...»[62]. Los Gefireos eran los antepasados del *génos* del que formaban parte los tiranicidas en Atenas y eran para Heródoto (V 57) fenicios, pero se decían originarios de Eretria, en la isla de Eubea, que como para la épica pudo servir de vehículo en las relaciones entre los fenicios y los atenienses. En una enócoe del cementerio ateniense del Dípilo se halla uno de los primeros testimonios del uso griego de la escritura alfabética de procedencia fenicia[63].

De Rodas procede el héroe épico Tlepólemo, que en la *Ilíada* está al frente de tropas procedentes de Lindos, Yáliso y Camiro, hijo de Heracles en una isla donde es tan fuerte la presencia fenicia. Según Apolodoro, *Epítome*, VI 15b, fueron los de Tlepólemo los que, después de la Guerra de Troya, se asentaron en las islas ibéricas[64].

Dentro de la tradición de los viajes griegos a occidente destaca la figura de Coleo de Samos, que se encontró en Tera con los descendientes de Membliaro (Heródoto IV 146-152), los hijos del fenicio Pecilas. Membliaro era pariente de Cadmo. Teras, el fundador de Tera, se remontaba también a Cadmo, por lo que esperaba llegar a un acuerdo con Membliaro (Pausanias, III 1, 8). Existe, por otro lado, un claro paralelo del viaje de Coleo y la *pompé* sagrada que le sirve de impulso con el viaje de Heracles hasta las columnas[65]. En la tradición literaria se produce el tránsito del viaje fenicio por el norte de África (Diodoro IV 17-18) al viaje iniciático del joven ciudadano, representado por el viajero Coleo, que alcanza los límites de la ecúmene, sobre las huellas del mito iniciático por antonomasia, el del viaje occidental de Hera-

62 How y Wells, *op. cit.*, pp. 348-349.
63 C. Baurain, C. Bonnet, *Les Phéniciens. Marins des trois continents*, París, A. Colin, 1992, p. 123.
64 Véase, *infra*, p. 264.
65 Véase, *infra*, pp. 268 y ss.

cles, que también llega a los límites e incluso los marca con las columnas como señales, pero que sigue a su vez las huellas del Melkart fenicio, con quien comparte lugares de culto.

Los eubeos aparecen frecuentemente entrelazados con los fenicios, por ejemplo, de un modo evidente, en Pitecusas. Briareo es un héroe de Calcis, ciudad de Eubea. Era considerado el precedente de Heracles en la denominación de las columnas. Según la *Titanomaquia*, 16 (*THA*IIA10b), *Las columnas de Hércules también se llaman de Briareo y columnas de Egeón gigante guardián del mar* (trad. E. Gangutia, *THA*IIA). En *Ilíada*, I 403-404, los dioses llaman Briareo a quien los hombres llaman Egeón, de quien Zenódoto dice que acompañaba a Crono y Jápeto en el Tártaro, en los *peírata gaíes*, según *Ilíada* VIII 477-481. Teófilo de Antioquía consideraba que Crono, a quien también se atribuían las columnas, estaba sincretizado con la divinidad oriental Belo (Gangutia, en *THA*IIA: 55). De este modo quedan fortalecidos los vínculos entre griegos y fenicios en los orígenes del arcaísmo, cuando se inician los procesos coloniales, tras un período de viajes poco regulares.

Abdera se define como colonia fenicia en Estrabón (III 4, 3) y presenta varios rasgos paralelos a la Abdera tracia, por ejemplo la presencia de Heracles, que pasó por la de Iberia en su regreso del extremo occidente, cuando llevaba las vacas de Gerión. Es curioso el paralelo con la Abdera de Grecia, que aparece como colonia griega, aunque se ha destacado la posibilidad de que también haya habido presencia fenicia previamente[66]. A pesar de la aparente divergencia de orígenes, o precisamente por ello, resulta notable la confluencia de tradiciones. Se revela así un ambiente general derivado de los viajes a occidente, de griegos y de fenicios[67].

66 A. J. Graham, «Abdera and Teos», *JHS*, 112 (1992) pp. 44-73.

67 D. Plácido, «Notas sobre la duplicidad del nombre «Abdera», en *Homenaje a José M.ª Blázquez, II*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1994, pp. 395-398.

Un factor importante de la transmisión de imágenes confluyentes fue sin duda la vinculación al culto de Heracles de los centros mixtos[68]. Gades es precisamente el lugar donde se desarrolla el culto más conocido de Heracles en la Península Ibérica, y de esa región dice Estrabón que estaba habitada *koinêi*[69], es decir, como reflejo de la *koiné* cultural del Mediterráneo arcaico en que se movían las relaciones entre griegos y fenicios.

Heródoto (II 44-45) cree que los fenicios fundaron el culto de Heracles en la isla de Tasos, en un santuario donde los griegos de la colonización rendirían culto al héroe del mismo nombre, según Pausanias, V 25, 12. Ésta es una de las circunstancias que llevan al historiador de Halicarnaso a creer en la existencia de dos personajes del mismo nombre, el egipcio, como dios, equivalente al Heracles tirio, y el griego, mucho más reciente.

Heracles se hace, sin embargo, cada vez más griego y excluyente, por ejemplo en Heraclea de Sicilia, según Diodoro, IV 23, 3, fundada por los lacedemonios sobre las tierras de Heracles, en el extremo occidental de la isla, en Érice. A partir de ahora se produce paulatinamente un enmascaramiento de las referencias fenicias en la mitología griega.

El problema surgió en el momento de las Guerras Médicas, cuando los enfrentamientos llevan a los griegos a crear una nueva interpretación de las relaciones entre oriente y occidente. Los fenicios se definen como culpables de las diferencias entre griegos y bárbaros, según Heródoto, I 1. Pero él mismo sabe que hay un Heracles tasio en Tiro (II 44), es decir, que el Heracles griego y el fenicio mantienen entre sí

68 D. Plácido, «Diversidad de identidades político-culturales en la Andalucía de época prerromana», *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía, Córdoba, 1991, Historia Antigua*, Córdoba, Publicaciones de cultura y medio ambiente de la Junta de Andalucía y obra social y cultural Cajasur, 1994, pp. 31-46, en p. 45.

69 Véase, *infra*, p. 280.

buenas relaciones. Fue fatal la participación de los fenicios en la Guerras Médicas (VII 89), ya que desempeñaron un papel determinante en la consolidación de la conciencia helénica. Por ello importa considerar cómo trata Heródoto a los fenicios en tanto que aliados de los persas, dedicados a saquear ciudades del Helesponto, en VII 33, pero comportándose cobardemente en Salamina (VIII 90), entre otras referencias. El mismo autor será el que insista en las diferencias entre Heracles tirio y Heracles tebano. Es también el historiador de Halicarnaso el que remonta a los tiempos míticos el enfrentamiento entre fenicios y griegos como origen remoto de los enfrentamientos entre oriente y occidente, para llegar a las guerras médicas pasando por la guerra de Troya.

El historiador actual tiene que darse cuenta de cuál es el origen de la imagen predominante en la literatura de la época clásica, para deducir que anteriormente las relaciones entre griegos y bárbaros tenían otro aspecto, que justifica el hecho de que los griegos hayan recibido una viva imagen de occidente a través de la cultura fenicia, casi desconocida hoy, pero entonces lo suficientemente potente para dar paso a la tradición mítica griega, que es en cambio la que mantiene su vitalidad hasta hoy.

El conocimiento de occidente por los griegos se integra en el imaginario desarrollado en relación con el origen de la *pólis*. Viene a ser un elemento fundamental en la formación de las señas de identidad de los griegos y en ese cimiento está presente el trato con los fenicios en condiciones históricas específicas, antes de que los mismos se inventaran una nueva identidad que excluía a los orientales.

2. La Península Ibérica en el imaginario griego arcaico

«What's is your first memory?» someone would ask.
And she would reply, «I don't remember».
Julian Barnes, *England, England*, 1998

Los conocimientos derivados de las primeras formas de percepción de la realidad constituyen, sin duda, de acuerdo con la expresión reproducida en esta frase, un problema epistemológico, individual y colectivo. Si es difícil «recordar el primer recuerdo» para una persona, el problema se multiplica cuando se trata de conocer el primer recuerdo de la memoria colectiva. Desde una perspectiva positivista todavía vigente, es frecuente defender que determinada realidad histórica sólo existe cuando se refleja en las fuentes. Resulta efectivamente muy socorrido el uso del *argumentum ex silentio* siempre que se trata de negar cualquier posibilidad de conocimiento en tales circunstancias, cuando se ha olvidado el primer recuerdo. Hace ya muchos años que A. J. Graham[70] negaba la validez de tales argumentos utilizados para rechazar la presencia griega en el Mar Negro antes de que los datos arqueológicos la ratificaran. En relación con los colonos orientales en la Península Ibérica, cada vez es más evidente que el sistemático rebajamiento de las fechas con dichos argumentos se revela como profundamente improductivo.

Sin embargo, no se trata sólo de que el sistema positivista se rectifique a sí mismo, sino también de leer las fuentes a partir de presupuestos diferentes. Las posibilidades de cooperación entre los estudios de Historia Antigua basados principalmente en la Arqueología y en las fuentes escritas

70 A. J. Graham, «The Date of the Greek Penetration of the Black Sea», *BICS* 5 (1958) pp. 25-42.

pasan por adoptar una actitud distinta ante éstas y prescindir de la pretensión de que se muestren como un archivo de acontecimientos que encuentran su ratificación en los restos materiales, o viceversa, de buscar en ellas el dato que justifique la existencia de determinados hallazgos materiales. Cada vez se hace más evidente que las literaturas antiguas nunca pretenden transmitir una relación de los hechos «tal como sucedieron», sino que buscan expresar la impresión que la realidad haya podido dejar en los autores. Las fuentes literarias, por ello, han de ser analizadas en sus propias condiciones de producción, no en las condiciones ideales que vendrían bien al investigador actual para conocer lo que a éste le interesa. Exponen lo que a sus creadores les interesa, en sus propias condiciones históricas. Ello es así, efectivamente, tanto cuando se exponen dichas impresiones en un género literario de los tradicionalmente considerados realistas, como en los que están más bien calificados como imaginativos, pues la configuración de imágenes afecta tanto al poeta Virgilio cuando pretende difundir las impresiones que en la Roma de Augusto importan para la creación de un pasado capaz de consolidar sus proyectos actuales, como al historiador Polibio, que quiere mostrar la historia de Roma como la alternativa válida para los pueblos helenísticos sumidos en los sistemas despóticos representados por los reyes herederos de Alejandro. Las fuentes antiguas se acuerdan de aquello que están en condiciones de recordar y del modo en que están en condiciones de recordarlo.

Por ello, es fundamental partir del hecho de que las primeras literaturas clásicas son fundamentalmente míticas y legendarias, pero lo son, no como pura creación individual estética, sino porque así lo imponen las condiciones generales del conocimiento de la época. Sólo con estos presupuestos es posible hacer converger en la búsqueda de la realidad

histórica los restos materiales y los textos, como portadores éstos de un mundo imaginario que se crea en un determinado momento histórico. Por ello, no se trata de reducir toda la creación historiográfica a los límites de una pura creación literaria, como hace para el siglo XIX Haydn White[71]. Se trata, por el contrario, de hacer posible una utilización histórica más profunda, en el sentido de llegar a la realidad a través de unos procesos mentales que se manifiestan por medio de los mecanismos propios de la producción literaria antigua.

En segundo lugar, es preciso tener presente que el centro del mundo al que atienden los autores antiguos se halla, primero, en la mitad oriental del Mediterráneo y, más tarde, en el centro, en la Península Itálica. Cuando se forma la imagen de la ecúmene, el mundo mediterráneo se aparece como un espacio comparable al de la *chóra*, con su centro y sus espacios limítrofes y marginales, y se proyectan hacia la ecúmene los conceptos que caracterizan la tierra[72]. Para Ovidio, en la época de la proyección imperialista romana, en los *Fastos*, II 639-684, cuando se refiere a las Terminalias, *Terminus* se convierte, de señal de la protección de los campos para evitar el conflicto entre ciudadanos, en el símbolo del dominio del mundo por los romanos: *Romanae spatium est urbis et orbis idem.*

La realidad es que la Península Ibérica se encontró siempre, desde el punto de vista de las literaturas griega y latina, en los márgenes del mundo conocido. La formación de esta imagen dentro del mito será por ello constante y reflejará una realidad influyente en el momento de relacionarla con la que puede conocerse a través de los restos de la cultura material. Por otra parte, las imágenes se configuran desde los tiempos más remotos y van transmitiéndose y adaptándose a

71 H. White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*, Baltimore-Londres, The John Hopkins University Press, 1973.

72 Vide, *supra*, pp. 193 y ss.

lo largo de las transformaciones históricas, lo que puede permitir observar hasta qué punto van alterándose los modos de percepción, entre el remoto mundo legendario, creador a pesar de todo de determinadas formaciones imaginarias, hasta el intelectualizado mundo helenístico y el predominante imperialismo romano.

La cuestión se ha planteado para las posibles referencias a la época heroica. Sin duda, la percepción del espacio en este género de literatura ha de considerarse dentro de unos parámetros mentales muy específicos, dado que, en general, no sólo para el extremo occidente, las referencias son siempre ambiguas y responden a intereses no propiamente geográficos ni históricos, sino a las pretensiones de conformar un espacio imaginario en que poder integrar sus concepciones del mundo. La cuestión estriba en averiguar si la conformación de ese mundo se apoya en alguna percepción que pueda considerarse real. Hasta hace poco los arqueólogos se mostraban más bien escépticos cuando se trataba de justificar la referencias griegas al occidente. Ello ha favorecido el desarrollo de concepciones extremadamente pesimistas en torno a las posibilidades de un conocimiento geográfico antiguo, que llegan a sobrevalorar la capacidad imaginativa de los escritores clásicos[73], sobre una base que considera la crítica de las fuentes como un método de hallar procedimientos literarios que justifiquen todas las informaciones, muy por encima de la posible percepción real sometida a diferentes sistemas de elaboración estilística o textual. Entre la aceptación ingenua y la descalificación caben, sin embargo, actitudes críticas que procuren aglutinar los diferentes procedimientos epistemológicos.

73 C. Jacob, *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*, París, A. Colin, 1991. F. J. Gómez Espelosín, *El descubrimiento del mundo. Geografía y viajeros en la antigua Grecia*, Madrid, Akal, 2000.

Por ello es tan importante la consideración de los hallazgos referentes a la época micénica dentro de la Península Ibérica, simplemente porque abre una puerta para la comprensión de los textos griegos más antiguos. Así, es digna de tenerse en cuenta la presencia de cerámica micénica en el yacimiento de Llanete de los Moros (Montoro, Córdoba), en ambiente arqueológico del siglo XIII, del mismo modo que los hallazgos de La Cuesta del Negro (Purullena, Granada), de Gatas (Almería), de Coria del Río y de Carmona, sobre todo porque estos últimos indicarían que los contactos alcanzaron más allá de las columnas de Hércules[74], es decir, al espacio que para los griegos se identificó con el Océano, como corriente que rodeaba la ecúmene. Todos estos objetos parecen proceder de algún lugar de la Argólide. Para algunos[75], tales restos han de encuadrarse en el ambiente de los contactos entre los extremos del Mediterráneo durante el Bronce Final a través de las islas de Cerdeña y Sicilia. Para otros, corresponderían a la época de mayor expansión de la civilización micénica[76]. Martín de la Cruz[77] interpreta ahora muchos hallazgos anteriores, correspondientes a las provincias de Granada o Málaga, como el resultado de contactos que se remontan a épocas previas a la colonización fenicia, algunos de ellos de la península de Anatolia, fechados hacia el siglo XIV. Por muy sometida a debate que la cuestión esté, de momento permite observar con otros ojos las posibilidades de interpretar las hipotéticas referencias textuales al extremo occidente y al Océano.

74 F. López Pardo, *El empeño de Heracles (la exploración del Atlántico en la Antigüedad)*, Madrid, Arco, 2000, p. 13.

75 A. Mederos, «Cambio de rumbo. Interacción comercial entre el Bronce Final atlántico ibérico y micénico en el Mediterráneo central (1425-1050 a.C.)», *TP*, 54, 2 (1997), pp. 113-134.

76 J. C. Martín de la Cruz, «Los primeros contactos entre Grecia y la Península Ibérica», en D. Vaquerizo (coord.), *Arqueología de la Magna Grecia, Sicilia y Península Ibérica*, Excma. Diputación Provincial de Córdoba, 1994, pp. 111-143, en p. 112.

77 Martín de la Cruz, *cit.*, p. 119.

De todos modos, al margen de las controvertidas referencias arqueológicas al mundo micénico, aparecen ahora más sólidas las referencias a los períodos anteriores a la colonización propiamente dicha, período conocido a través del tan debatido concepto de precolonización. En el inicio de la época oscura de la historia griega, existen posibles contactos con el Mediterráneo oriental desde el siglo XII si se admite el origen del tesoro de Villena propuesto por Ruiz-Gálvez[78], con contenidos micénicos, con nuevas referencias a intermediarios del centro del Mediterráneo.

La expansión micénica hacia el Mediterráneo central y occidental contaría con la presencia chipriota[79], en coincidencia con los momentos en que se produce también la helenización de la isla, relacionada con la difusión del dialecto conocido como arcadochipriota[80]. Pero la actividad de los chipriotas se prolongaría hacia la época de crisis del mundo micénico hasta situarse en el momento de la transición hacia los momentos de predominio de las actividades protagonizadas por los fenicios en el primer milenio, en una isla entonces caracterizada por su inclinación orientalizante[81]. En esos tránsitos, además, Chipre sirve de eje para el inicio de la recuperación del mundo griego y para el renacimiento correspondiente[82].

78 M. Ruiz-Gálvez, *La Europa atlántica en la Edad del Bronce. Un viaje a las raíces de la Europa occidental*, Barcelona, Crítica, 1998, p. 277.

79 Ruiz-Gálvez, *cit.*, p. 316.

80 C. Baurain, «Passé légendaire, archéologie et réalité historique: l'hellénisation de Chypre», *Annales ESC*, 44 (1989), pp. 463-477, y C. Baurain, «Chypre et l'Égée à l'âge du Bornze. Trafoc de biens et d'idées, migrations», *Cahiers de Clio*, 120 (1994), pp. 17-52.

81 V. Cook, «Cyprus and the Outside World during the Transition from the Bronze Age to the Iron Age», *OpAth*, 17 (1988), pp. 13-32.

82 J. N. Coldstream, «Early Greek Visitors to Cyprus and the Eastern Mediterranean», V. Tatton-Brown, ed., *Cyprus and the East Mediterranean in the Iron Age*, Londres, British Museum, 1989, pp. 90-96.

En el Bronce Final, efectivamente, entre 1150 y 950, los restos arqueológicos señalan con claridad la existencia de contactos entre la Península Ibérica y la isla de Chipre[83]. Los contactos chipriotas serían especialmente visibles en Peña Negra, como eje entre la Edad del Bronce y la Edad del Hierro, entre el mundo peninsular y el oriental[84]. Tal actividad, capaz de vincular entre sí los extremos del Mediterráneo, se fundamenta en los antecedentes que se remontan al segundo milenio, de que se harían eco los poemas homéricos y otras narraciones míticas, como la de Cadmo o el rapto de Europa, que encuentran su respaldo arqueológico en los yacimientos de Al Mina y Tell Soukas, signos de la intensificación de las relaciones de Grecia con el Levante mediterráneo, junto con chipriotas y fenicios[85]. También aquí el papel de Chipre como vehículo de las transiciones resulta muy ilustrativo. Son los escenarios de las relaciones de colaboración o rivalidad que permiten definir una *koiné* cultural por la que se transmiten imágenes que afectan a los pueblos conocidos por los fenicios en la época de la precolonización[86]. En ese ambiente, con Chipre como lugar de encuentro privilegiado, es donde ha tenido lugar la colaboración entre fenicios y micénicos[87]. Sin embargo, la configuración del imaginario, por más que pueda contar con unos remotos contactos que permiten idealizar los lugares lejanos donde se pone el sol y provocan referencias al ocaso y la muerte, sólo cobran forma palpable a

83 A. Mederos, «La conexión levantino-chipriota. Indicios de comercio atlántico con el Mediterráneo oriental durante el bronce f inal (1150-950 a.C.)», *TP*, 53, 2 (1996), pp. 95-115.
84 M. Ruiz-Gálvez, *La Europa atlántica, cit.*, p. 255.
85 O. Murray, *Early Greece*, Glasgow, Fontana, 1980, pp. 72-73.
86 C. Baurain, *Les Grecs et la Méditerranée orientale. Des siècles obscures à la fin de l'époque archaïque*, París, PUF, 1997, pp. 248-269.
87 S. F. Bondì, «Problemi della precolonizzazione fenicia nel Mediterraneo centro-occidentale», en *Momenti precoloniali nel Mediterraneo antico*, Roma, CNR, 1988, pp. 243-255, en p. 246.

partir del momento en que se materializan en la escritura. Al producirse este hecho, la actualización resulta tan deformada como lo son los palacios micénicos vistos por los poetas épicos, en parte tan lejanos como para referirse a los hombres de otra época, en parte asimilables a las estructuras de la aristocracia de los inicios del arcaísmo.

El mundo tartésico se define claramente desde el siglo X, a partir, primero, de los contactos del suroeste peninsular con el Atlántico y, luego, con el Mediterráneo central[88]. Los análisis arqueológicos revelan la existencia de coincidencias entre el final del Bronce y el inicio de la presencia de colonias fenicias[89], de lo que se deduce que no se ha producido un corte, sino más bien una cierta continuidad que permite las referencias a las épocas anteriores, a pesar de la crisis del Mediterráneo oriental. Tras el final de la Edad del Bronce continúan los contactos entre el este, el Egeo y el oeste, antes de la llegada de los fenicios del siglo IX, al tiempo que los egeos entran en contacto con las costas de Levante[90]. Éste sería el ambiente que permite la formación de un escenario occidental para el mundo imaginario griego.

La percepción del Océano se realizaría entonces a través de los viajes fenicios. Así se explica el impacto del conocimiento del Océano, como unificador del mundo conocido. Todavía Heródoto (IV 8, 2) recuerda la concepción de los griegos del Ponto según la cual el Océano rodeaba toda la tierra. Se trataba de un mundo indiferenciado, producto de

88 D. Plácido, «Diversidad de identidades político-culturales en la Andalucía de época prerromana», *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía, Córdoba, 1991, Historia Antigua*, Córdoba, Publicaciones de cultura y medio ambiente de la Junta de Andalucía y obra social y cultural Cajasur, 1994, pp. 31-46.

89 Ruiz-Gálvez, *cit.*, pp. 290-291.

90 J. P. Crielard, «Homer, History and Aechaeology: Some Remarks on the Date of Homeric World», en J. P. Crielard, ed., *Homeric Questions*, Amsterdam, Gieben, 1995, pp. 201-288, en pp .224-225.

experiencias comunes de griegos y fenicios, donde aún no se han organizado las diferencias entre griegos y bárbaros[91]. Los contactos y la colaboración entre griegos y fenicios son patentes en las referencias arcaicas[92] a pesar de que Heródoto pretenda marcar una diferencia clara entre los griegos, unidos como pueblo en un bloque compacto, y los bárbaros[93], cuando se propone la narración de las Guerras Médicas como resultado del enfrentamiento eterno entre oriente y occidente, que remontaría sus orígenes al rapto de Europa por Zeus. El conocimiento fenicio del mundo occidental está así en condiciones de hacerse accesible para los griegos. Heródoto, sin embargo, desde la perspectiva de las Guerras Médicas, pretende rechazar las noticias sobre occidente, que relaciona con los bárbaros en III 115 (*THA*IIA37b) y con el comercio del ámbar; también duda del viaje de Heracles desde occidente en IV 8 (37a), leyenda que seguramente se relaciona con la comunidad de culto grecofenicia en relación con dicho héroe. Varios son los testimonios arqueológicos que revelan desde el siglo IX una fuerte presencia de elementos fenicios en la cultura material griega, que alcanzan su máxima expresión cultural en el conocimiento del alfabeto[94]. Así pues, la tendencia al exclusivismo se conforma sobre todo desde las Guerras Médicas.

A pesar de ello, el mismo Heródoto (V 58) se hace eco de tradiciones que revelan la existencia de relaciones pacíficas y

91 E. Hall, *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition throught Tragedy*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

92 D. Plácido, «Los viajes griegos arcaicos a Occidente: los procesos de mitificación», P. Fernández Uriel, C. González Wagner, F. López Pardo, *Intercambio y comercio preclásico en el Mediterráneo. Actas del I coloquio del CEFYP* (Madrid, 9-12 de noviembre, 1998), Centro de Estudios Fenicios y Púnicos, 2000, pp. 267-270, en p. 268.

93 P. Fabre, *Les Grecs et la connaissance de l'Occident*, Université de Lille, 1981, p. 22.

94 J. N. Coldstream, «Greeks and Phoenicians in the Aegean», en H. G. Niemeyer, *Phönizer im Westen*, Mainz, Zabern, 1982, pp. 61-275, en 268-271.

de colaboración, como la que destaca la presencia del alfabeto fenicio entre los griegos. También la tradición homérica permite observar la colaboración en los mares y la utilización de transportes fenicios por los héroes griegos[95]. Por otra parte, las primeras prácticas comerciales griegas se insertan en los mecanismos que ya eran tradicionales en oriente[96]. La colaboración entre griegos y fenicios se hace especialmente evidente en el asentamiento de Pitecusas, que puede incluso interpretarse como colonia grecofenicia[97]. También resulta significativa la presencia púnica en los puertos griegos de Sicilia.

Da la impresión, pues, de que las primeras relaciones conocidas entre griegos y fenicios no se muestran a la imaginación legendaria como excluyentes. Incluso existen tradiciones, referidas a los períodos míticos más remotos, que hablan de colaboración. Diodoro, en V 58, 1-3, recoge las que se refieren a Dánao en Egipto y a Agenor en Rodas y Yáliso, donde los define como *sympoliteuómenoi*, compartiendo el templo de Atenea en Lindos a modo de centro de integración. Los contactos iniciales pudieron ser de todo tipo, de colaboración, como en Pitecusas, o de enfrentamiento, circunstancia que puede definirse como la de los paralelos enfrentamientos entre ciudades griegas. Ésas serían igualmente las relaciones que explican la versión pacifista de Heródoto, V 58, cuando se refiere a los que llegaron con Cadmo e introdujeron en Grecia el alfabeto.

95 D. Plácido, «El impacto de los viajes mediterráneos en el imaginario griego», J. L. López Castro, ed., *Colonos y comerciantes en el occidente mediterráneo*, Universidad de Almería, 2001, pp. 115-129.

96 A. J. Domínguez, «Algunos instrumentos y procedimientos de intercambio en la Grecia Arcaica», P. Fernández Uriel, C. González Wagner, F. López Pardo, *Intercambio y comercio preclásico en el Mediterráneo. Actas del I coloquio del CEFYP* (Madrid, 9-12 de noviembre, 1998, Madrid), Centro de Estudios Fenicios y Púnicos, 2000, pp. 241-258, en p. 245.

97 Domínguez, *ibid.*, p. 247.

En los primeros textos del renacimiento griego se deja ver en efecto cómo existe una tradición referente a los viajes precoloniales, donde los griegos aparecen integrados con los fenicios. En los poemas homéricos, el mundo aristocrático griego se mueve dentro de unas coordenadas en que la producción artesanal y la red de los intercambios están controladas por los fenicios. Así, en los juegos celebrados a propósito de los funerales de Patroclo, Aquiles ofrece entre los premios una cratera labrada por expertos artífices sidonios y transportada por mar por varones fenicios (*Ilíada* XXIII 740-749). También Menelao posee una hermosa cratera que le ha dado el rey de los sidonios (*Odisea*, IV 611-619). Ahora bien, en los mismos poemas, los propios griegos se integran en tales viajes, como Telémaco, que hace su recorrido en calidad de *émporos* en *Odisea*, II 319, o el falso personaje representado por Odiseo en *Odisea*, XIX 172-179, viajando por el Mediterráneo para amasar riquezas. También en XIV 288-289, el personaje ficticio de Odiseo cuenta cómo se embarcó en una nave fenicia y estuvo a punto de ser convertido en esclavo. Sobre esta base, Fear[98] relaciona ciertos fragmentos de la *Odisea* con el conocimiento del extremo occidente por los griegos de la época de la redacción del poema, siempre en la idea de que tales conocimientos fueron posibles gracias a sus contactos con los fenicios. Pero los viajes míticos griegos se fundan en experiencias reales conocidas por ellos, aunque fueran protagonizadas por los fenicios. En los fragmentos citados (X 504-514; XI 13-22) se hace referencia a los extremos y al mundo de ultratumba y se cita a Perséfone como divinidad subterránea. Así se favoreció la configuración del mundo del extremo occidente, y concretamente de la Península Ibérica, como lugar de encuentro con el mundo subterráneo. Ello coincidiría con la

98 T. Fear, «Odysseus and Spain», *Prometheus*, 18 (1992), pp. 19-26, en pp. 21-23.

referencia a la *Infernae deae* de la *Ora maritima* de Avieno (241-247), situada en el extremo suroccidental de la península.

La tradición de los héroes homéricos se proyecta a lo largo de la época helenística y romana, de manera particular en Estrabón, preocupado por la historicidad geográfica del «poeta». Sin embargo, también hasta él llegan las tradiciones sobre las relaciones con el mundo fenicio. De este modo, en III 4, 3, se refiere a Abdera como fundación fenicia y así parecen confirmarlo los datos que va revelando la investigación arqueológica[99]. Sin embargo, el mismo Estrabón relata que, en las montañas próximas, se encontraría un lugar llamado Odisea, donde estaban depositadas las armas de Odiseo dedicadas a Atenea. Atenea es, en el relato épico, una divinidad que aparece como protectora de Odiseo en tanto que navegante por todo el Mediterráneo. Estrabón se apoya en Posidonio, Artemidoro y Asclepíades de Mirlea. En estos autores se encontrarían referencias generales a los *nóstoi* y concretamente a Teucro y sus viajes a Galecia. También es Artemidoro el autor citado por Esteban de Bizancio a propósito de la Abdera de Iberia. La tradición se remonta por tanto al mundo de los *nóstoi,* entendido como punto de referencia para la identificación étnica de las poblaciones periféricas desde el arcaísmo hasta el helenismo[100]. Odiseo y Menesteo aparecen situados, respectivamente, en las regiones mineras del interior y en el puerto, como reflejo de los intereses coloniales que pueden remontarse a los fenicios, lo mismo que la fundación de Olisipo en las rutas del estaño[101]. Tanto la historia de Odiseo como las de Heracles y los Argo-

99 J. L. López Castro, *Hispania Poena. Los fenicios en la Hispania romana*, Barcelona, Crítica, 1995, p. 33.
100 I. Malkin, *The Returns of Odysseus. Colonization and Ethnicity*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, University of California Press, 1998.
101 P. Fabre, *Les Grecs, op. cit.*, p. 166.

nautas en su recorrido por occidente[102] se desarrollan en terrenos que ya habían sido pisados por los fenicios[103].

La noticia de Estrabón se mezcla con otras tomadas también de Artemidoro, cuyos orígenes se atribuyen a mercaderes de Gadir y que se refieren a los lotófagos, situados junto a los etíopes occidentales. Los lotófagos, comedores de loto, son los protagonistas de un famoso episodio de la *Odisea* IX 82-104: los que llegan a la tierra de los lotófagos y prueban la planta no quieren volver a casa. Se vincula la historia con los viajes realizados por la costa de África. Al mismo tiempo se revela en él la preocupación que entonces estaba difundida entre los viajeros por los límites a los que podía llegar el mundo colonial. Heródoto (II 92) relaciona la planta del loto con Egipto, concretamente con los egipcios del Delta. Allí se situaba, según el mismo Heródoto (II 113-115), un templo de Heracles. Según Mela (III 46), *Tyrii constituere*, es decir, se trataba de un santuario de origen tirio. Las referencias parecen por tanto de raigambre fenicia. Al inicio de la *Odisea*, I 22-26, el dios Posidón busca a Odiseo por tierras de los etíopes orientales y occidentales, por los extremos del mundo. Algunas tradiciones de la *Odisea* parecen pues vinculadas a los santuarios fenicios dedicados a Heracles, como el de Egipto, según se revelaría en el viaje del héroe hijo de Alcmena por el norte de África. Por eso Artemidoro atribuye a los comerciantes gaditas la referencia a los etíopes. Gades es efectivamente la sede del templo de Heracles más famoso de occidente.

En relación con las experiencias que podrían remontarse a los micénicos y se renuevan con los viajes fenicios, resultan especialmente significativos de la aparición de un imaginario

102 D. Plácido, «Les argonautes, entre l'orient et l'occident», en O. Lorkipanidzé, P. Lévêque, *Sur les traces del Argonautes*, Besançon, Centre de Recherches d'Histoire Ancienne, 1996, pp. 55-63.

103 P. Fabre, *Les Grecs, cit.*, p. 333.

espacial los textos épicos referentes al Océano. En *Ilíada*, XIV 200-201 (*THA*IIA2b), el poeta sitúa a Crono, derrotado por Zeus, en los confines de la tierra rica en pastos, referencia a los ganados, tan presentes en los mitos relativos a la región como en las investigaciones arqueológicas. El Océano se define como *génesis* de los dioses (habla Hera): «Voy a visitar los confines de la tierra rica en pastos, el Océano generación de dioses y la madre Tetis»[104]. Metales y ganados se sitúan en los límites de un mundo que se configura espacialmente.

En VIII 477-481, se destaca la lejanía, los *peírata gaíes,* los extremos de la tierra, donde se sitúa a Crono, como divinidad que en su derrota queda marginada, como Tártaro. Antes también se han enviado a los extremos los derrotados por Crono y Rea en *Argonáuticas*, I 496-511. Se sitúan allí los lugares de la exclusión, los que pertenecen al pasado y los que se definen entre las divinidades ctónicas. Es el resultado del triunfo de los olímpicos (*THA*IIA2a): (habla Zeus) «Yo de ti no me preocupo porque estés enojada, ni aunque vayas a los remotos confines de la tierra, donde Jápeto y Crono aposentados no gozan del brillo del Sol hijo de Hiperión, ni de los vientos: en torno está el profundo Tártaro». Se trata de un mundo remoto, adonde van los excluidos.

También en la *Odisea* el Océano se presenta como extremo del mundo, como modo de definir los confines de la tierra, los *peírata gaíes* (IV 563-569), pero igualmente como lugar del Elisio (*THA*IIA7): (habla Proteo) «Pero a ti (Menelao) los inmortales te enviarán al campo Elisio y a los confines de la tierra, donde el rubio Radamante. Allí, en verdad, facilísima es la vida para los hombres. No hay nieve ni largo invierno, ni nunca lluvia sino que siempre el Océano envía el aura del Céfiro soplando suavemente para refrescar a los hombres».

104 Las traducciones citadas mediante la referencia *THA*IIA son siempre de Elvira Gangutia.

En la Isla de Ogigia (VII 244-255), Calipso, hija de Atlante, se muestra temible. Los seres femeninos aparecen peligrosos y atractivos, en relación con las realidades representadas por los viajes coloniales, promesa de fortuna y riesgo de muerte (*THA*IIA9b): «Ogigia es cierta isla que está en el mar; allí la hija de Atlante, la zalamera Calipso vive, de hermosas trenzas, temible diosa». En lo femenino se concentran las contradicciones entre la necesidad y los peligros de los viajes[105]. Las excavaciones de las necrópolis coloniales muestran hasta qué punto eran determinantes las relaciones con las mujeres indígenas en la formación de las colonias, lo que tuvo que causar un impacto en la formación del imaginario griego a ese propósito. Las figuras de las ninfas, por otra parte, reúnen en sí los deseos y los temores, las fantasías masculinas con los castigos y los peligros, pues con frecuencia las vírgenes aparecen como seres salvajes en el mundo de los silenos[106]. La preocupación por lo femenino refleja el problema de la reproducción en el mundo de los viajeros. Los seres femeninos cobran un protagonismo especial, no sólo por la ninfa Calipso, sino también por las diosas Juno, Afrodita, Astarté, que se revela en la frecuente presencia de imágenes[107]. Como lugares extremos, *eschatíai*, se define también el sitio donde viven los feacios, que ofrecen su *philía,* su hospitalidad. Así se definen las dos caras de los extremos, que, desde el punto de vista de los varones protagonistas de los viajes, tienen en las mujeres su expresión más definida.

En los extremos están también Atlas y las Hespérides, según Hesíodo, *Teogonía*, 215-216, más allá del Océano

105 D. Plácido, «La naturaleza femenina en la imagen griega del extremo occidente», en G. Duby, M. Parrot, eds., *Historia de las mujeres. I. La Antigüedad*, Madrid, Taurus, 1991, pp. 567-577.

106 J. Larsen, *Greeks Nymphs. Myth, Cult, Lore*, Oxford University Press, 2001.

107 J. M.ª Blázquez, *Fenicios, griegos y cartagineses en Occidente*, Madrid, Cátedra, 1992, p. 192.

(*THA*IIAiib): «para quienes al otro lado del renombrado Océano bellas pomas de oro y los árboles que producen el fruto son objeto de cuidado». En los versos 517-519 (*THA*IIAiia): «Atlante sujeta el ancho cielo sometido a fuerte obligación en los confines de la tierra con la cabeza e incansables brazos erguido enfrente de las Hespérides de aguda voz». En la genealogía de Ponto (233-336) se encuentran otros seres femeninos, como Gorgonas y Hespérides. La Gorgona Medusa fue muerta por Perseo. Hesíodo, *Teogonía*, 280 ss., se refiere a este episodio (*THA*IIAiib): «De ella cuando Perseo la cabeza cortó, saltó Crisaor el magno y el caballo Pegaso. Éste adquirió su nombre porque nació junto a las fuentes del Océano; el otro, por sujetar con las manos una espada de oro [...]. Por su parte, Crisaor engendró a Gerioneo tricéfalo de su trato con la hija del renombrado Océano, Calírroe. A aquél (Gerioneo) mató la fuerza Herácea junto a los toros de curvo tranco de Eritea la rodeada de corrientes el día que arreó las reses de ancha testuz hasta la sagrada Tirinto, tras haber atravesado el paso del Océano y matado a Orto y al boyero Euritión en el nebuloso establo al otro lado del Océano». De este modo se vinculan los mitos del Océano con las frecuentes referencias a Heracles, tema especialmente relacionado con el mundo fenicio.

Heracles, en efecto, como figura mítica representativa del momento precolonial, incorpora algunas de las preocupaciones que se relacionaban con tales viajes. Por supuesto, está presente la lejanía, pero también la caza, importante referencia que marcaba para los griegos el origen de la memoria, donde, según una interpretación, de algún modo nacían las prácticas rituales y las tradiciones míticas[108], y la muerte, en

108 W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, University of California Press, 1979.

sus referencias metafóricas al ocaso[109]. Las referencias a Heracles en los mitos viajeros incluyen el sol, la muerte, el final del mundo y el ocaso. Gerión es en Eritía pastor de bueyes, interpretado como pastor de los muertos, de modo no excluyente, sino inclusivo, porque la lejanía se presta a la búsqueda de rebaños ideales y permite encontrar allí los símbolos del final definitivo. Según la *Titanomaquia*, 3 (*THA*IIA10b): «Las columnas de Hércules también se llaman de Briareo y columnas de Egeón gigante guardián del mar». Del mismo modo está presente Briareo ya en Hesíodo, *Teogonía*, 622. En ello se muestran las vinculaciones de la leyenda a la época que en la cronología mítica se define como preolímpica, anterior al mundo de los héroes que se relaciona con Heracles y con los fenicios. En otra versión procedente de Rodas, transmitida por Pisandro en el siglo VII, frg. 5, Heracles viene en la Copa del Sol (*THA*IIA14c): «Pisandro en el segundo libro de la *Heraclea* dice que la copa en la que cruzó Heracles el Océano era del Sol y que la recibió Heracles de Océano». El Océano se integra como fuente de los mecanismos viajeros, pero Heracles, además, se relaciona directamente con Melkart y los fenicios, a través de la presencia de éstos en la isla, sobre todo en el asentamiento de Yáliso, lugar clave de las relaciones entre griegos y fenicios en los momentos precoloniales[110].

En diversos lugares del Mediterráneo existen cultos compartidos entre griegos y fenicios. Heródoto (II 44-45) cree que los fenicios fundaron el culto de Heracles en la isla de Tasos, en un santuario donde los griegos de la colonización rendirían culto al héroe del mismo nombre, según Pausanias, V 25, 12. Ésta es una de las circunstancias que llevan al historiador de Halicarnaso a creer en la existencia de dos

109 C. Jourdain-Annequin, *Héraclès aux portes du soir*, París, Les Belles Lettres, 1989.
110 J. N. Coldstream, «The Phoenician of Ialysos», *BICS*, 16, 1969, pp. 1-8.

personajes del mismo nombre, el egipcio, como dios, equivalente al Heracles tirio, y el griego, mucho más reciente. Las nuevas circunstancias del mundo de la colonización y, sobre todo, de las Guerras Médicas, llevaron a establecer distinciones claras, que impidieran confusiones ya no deseadas en el nuevo ambiente donde se van definiendo las entidades étnicas.

De este modo, el conocimiento directo o indirecto de occidente permite la creación de un mundo delimitado de gran proyección, el ambiente general para la configuración del espacio épico, donde se incluyen las referencias a los viajes de tipo odiseico, capaces de proporcionar la justificación ideológica de la colonización[111], y la formación de la imagen homérica del mundo[112], entre la memoria remota de los tiempos heroicos y la consolidación de los conocimientos propios de los viajes fundacionales.

En ello se sustentan las imágenes históricamente menos justificadas, al menos en apariencia, como la narración de la fundación de Sagunto, con la presencia de una imagen de Diana llevada desde Zacinto por los fundadores doscientos años antes de la caída de Troya, según Boco (Plinio, XVI 216). Las relaciones de Zacinto con el mundo occidental, sin embargo, se han relacionado también con los viajes de Odiseo en el momento del exilio, cuando recorre igualmente las costas de Tesprocia, acontecimiento que se vincula del mismo modo con su presentación ante Eumeo después del viaje ficticio en barcos fenicios[113]. Las posibles bases de la tradición han de buscarse una vez más en los contactos entre griegos y fenicios tan frecuentes en la *Odisea*, sobre las que se proyectan en las aventuras occidentales.

111 I. Malkin, *The Returns of Odysseus, cit.*
112 A. Ballabriga, *Les fictions d'Homère. L'invention mythologique et cosmographique dans l'Odyssée*, París, PUF, 1998.
113 Malkin, *Returns of Odysseus, cit.*, pp. 128-129.

La complejidad aumenta en los yacimientos de la Península desde el siglo IX y se producen cambios en las relaciones exteriores desde el siglo VIII, vinculados sin duda a la colonización estable por parte de los fenicios. Entonces tiene lugar la ocupación de los Cabezos de Huelva, aunque no parece existir un centro político propiamente dicho. Como referencia antigua puede tratarse en general de la ría de Huelva. Los Cabezos están relacionados con la explotación de las minas. Por este motivo se consideran justificadas las referencias a los metales en las narraciones míticas, desde las alusiones a lugares de la plata en Homero (*THA*IIA1ab, con comentarios), que han hecho pensar en paralelos arcaicos entre los lugares de oriente y occidente que revestían caracteres similares, sobre la base de que la explotación de las minas. Los metales se encuentran, pues, entre los factores que favorecen el establecimiento de los contactos arcaicos[114]. Más concreta es la mención de la plata por parte de Estesícoro. El poeta, en Estrabón, III 2, 11, habla del río Tarteso, que relaciona con las raíces de la plata. Allí confluyen tradiciones sobre el ganado y sobre los minerales (*THA*IIA16c): «No muy lejos de Castalón está la montaña de la que dicen fluye el Betis y que llaman Argiereo por las minas de plata que hay en ella». Parece que los antiguos llamaban al Betis Tarteso y a Cádiz y a islas próximas Eritea, por ello entienden que en ese sentido hablaba Estesícoro del vaquero Gerión, porque habría sido parido «casi enfrente de la famosa Eritea junto a las innúmeras fuentes del río Tarteso en la caverna de una peña enraizada en la plata». Los metales están presentes como la base de la gran expansión colonial, en Diodoro, V 35, 5, pero son el motivo central tanto de Diodoro como de

114 G. Camassa, «Dov'è la fonte dell'argneto. Strabone, Alybe e i Chalybes», F. Prontera, ed., *Strabone. Contributi allo studio della personalità e dell'opera*, Perusa, Università degli Studi, 1984, pp. 155-186.

Apiano y Avieno. Diodoro concreta que la explotación republicana de los metales se llevaba a cabo por medio de esclavos.

El mundo tartésico experimenta un proceso de desarrollo hasta el siglo VI con presencia fenicia. La documentación arqueológica es desde luego predominantemente fenicia, pero ello no impide que las tradiciones griegas tengan un fundamento real, aunque estén basadas en conocimientos transmitidos a partir de las experiencias fenicias o sobre infraestructuras fenicias. En ese mundo se desarrollan también ciertas estructuras de poder que se aprovechan de las relaciones externas. Tales estructuras se materializan en la aparición de varios centros de control de las minas y en el impulso de varias localidades relacionadas con la metalurgia. Así se caracterizan los centros tartésicos de la Baja Andalucía, desarrollados entre el 700 y mediados del siglo VI, donde se han creado relaciones complejas entre los asentamientos[115].

En principio, los yacimientos se homogeneizan con la presencia fenicia, seguramente a partir de la influencia ejercida por la fundación de Gades. Por ello las tradiciones sobre la fundación de Gades desempeñan un papel central en la creación del imaginario[116]. Veleyo Patérculo, I 2, 3, la sitúa *ea tempestate*..., con referencia a Codro y Medonte, a la fundación de Mégara (2, 2) y luego a la expulsión de los hijos de Orestes por los Heraclidas, es decir, a las transformaciones que en territorio heleno se relacionan con la crisis mediterránea vinculada a la tradición de los Pueblos del Mar, pero ... *in extremo orbis nostri termino*..., como un instrumento de la configuración espacial de la ecúmene, con límites determinados,

115 M. Belén, J. L. Escacena, «Las comunidades prerromanas de Andalucía occidental», M. Almagro-Gorbea, G. Ruiz Zapatero, eds., *Paleoetnología de la Península Ibérica, Complutum*, 2-3 (1992), pp. 65-87.

116 M. Almagro-Gorbea, «Arqueología e Historia Antigua: el proceso protoorientalizante y el inicio de los contactos de Tartessos con el Levante mediterráneo», *Anejos de Gerión*, 2 (1989), pp. 277-288, en p. 278.

termino; por su parte, Mela III 46, se refiere a ese propósito al templo de Heracles egipcio, donde están sus huesos... *ab Ilica tempestat...*, para colocar así la época de la Guerra de Troya como hito de la formación del mundo que espacialmente ha definido el héroe; Estrabón I 3, 2, sitúa la expedición fundacional entre los viajes de Dioniso, Heracles, Jasón, Odiseo, Menelao, Teseo y Piritoo, los Dioscuros, la talasocracia de Minos y la *nautilía* de los fenicios, que exploraron más allá de las columnas de Heracles y fundaron ciudades allí y en el norte de África poco después de la Guerra de Troya. En III 5, 5, narra que Gades fue fundada entre los asentamientos mediterráneos tipo Sexi y el mundo de la ría de Huelva. Está aquí presente la interpretación de las columnas como marca de la ecúmene, en el templo de Gades: la tradición estaría relacionada con la fundación misma de Gades, de donde no pasaron, a pesar del conocimiento de la ría de Huelva. Es la interpretación de los iberos y los libios, que señalan las columnas de bronce con inscripción, a donde llegan los viajeros. Posidonio está de acuerdo. Correspondería a la costumbre antigua de fijar marcas *(hórous)*.

Se señala con ello la importancia de la colonización fenicia desde el punto de vista de la configuración del imaginario procedente de la Grecia arcaica. Diodoro, V 20, 1-2, dice que los fenicios fundaron colonias por el norte de África y en Europa en occidente, salieron fuera de las columnas al que llaman Océano y en el estrecho *katà tàs stélas* fundaron Gadira, donde construyeron un templo de Heracles, en que sacrifican según las costumbres fenicias, pero también sacrifican los romanos.

La colonización fenicia se encuentra documentada con certeza en el sur al menos desde el s. VIII[117], pero es posible encontrar huellas de contactos anteriores al menos desde

117 Almagro-Gorbea, *cit.*, p. 278.

finales del segundo milenio[118]. Ruiz-Gálvez se remonta hasta el s. IX para el yacimiento colonial de Morro de Mezquitilla[119], y Mederos[120] concreta entre los años 897 y 870, pero existen objetos de procedencia oriental desde el s. XI, en lo que se ha llamado período protoorientalizante[121]. Las importaciones fenicias se encuentran en contextos indígenas del Bronce Final[122]. En algunos sitios, como la ría de Huelva o el Convento de las Franciscanas de Cádiz, es posible remontarse con seguridad al s. X[123]. En general, se trata de objetos de prestigio[124], lo que caracterizaría el tipo de intercambio de que se trata. Desde el último cuarto del II milenio, tal vez en relación con los movimientos de los Pueblos del Mar[125], se perciben movimientos egeos y levantinos, en relación con Chipre, que, a partir de los contactos micénicos mencionados, enlazan con el desarrollo de la *koiné* colonial fenicia. Por ello, cabe pensar en la existencia de rutas de intercambio previas que sirven de base para los viajes fenicios[126]. Sobre la base del sistema de pesas y sus similitudes a lo largo del Mediterráneo, Ruiz-Gálvez cree que podría plantearse la hipótesis de una red de intercambio que comprendiera desde Chipre y Asia Menor, a través de las islas, Rodas, Cerdeña,

118 L. Antonelli, *I Greci oltre Gibilterra*, Roma, L''Erma'' di Brestschneider, 1997, p. 18.

119 Ruiz-Gálvez, *op. cit.*, p. 291.

120 A. Mederos, «Nueva cronología del Bronce Final en el Occidente de Europa», *Complutum*, 8 (1997a), pp. 73-96, en p. 78.

121 M. Almagro-Gorbea, «Arqueología e Historia Antigua: el proceso protoorientalizante y el inicio de los contactos de Tartessos con el Levante mediterráneo», *Anejos de Gerión*, 2 (1989), pp. 277-288, en p. 280.

122 Ruiz-Gálvez, *op. cit.*, p. 292.

123 Ruiz-Gálvez, *op. cit.*, p. 288.

124 Almagro-Gorbea, *op. cit.*, p. 282.

125 Almagro-Gorbea, *op. cit.*, p. 283.

126 M. Ruiz-Gálvez, «La precolonización revisada: de los modelos del s. XIX al concepto de interacción», P. Fernández Uriel, C. González Wagner, F. López Pardo, *Intercambio y comercio preclásico en el Mediterráneo. Actas del I coloquio del CEFYP* (Madrid, 9-12 de noviembre, 1998), Madrid, Centro de Estudios Fenicios y Púnicos, 2000, pp. 9-25, en pp. 11-12.

Sicilia, hasta la Península Ibérica. La nueva forma se beneficia de la caída del sistema palacial y sus posibles imposiciones monopolísticas. Es el momento de la gran difusión ganadera que tendría igualmente su versión en los sitios del sur peninsular. El momento precolonial puede, por otra parte, haber sido tan largo como para enlazar de manera dinámica con la época en que se detectan las cerámicas micénicas[127]. También es posible documentar los viajes atlánticos por las costas portuguesas, seguramente desde fines del s. X[128]. Igualmente están presentes allí los metales, el ganado y la sal[129].

Por otro lado, aparecen costosos vasos griegos desde la primera mitad del siglo VIII[130]. El santuario de Melkart puede ser anterior a la fundación de Gades, definido como lugar franco en el mundo de los intercambios en el período de la transición. La presencia real de santuarios dedicados a divinidades encargadas de garantizar la civilización[131] favorece el desarrollo de los viajes imaginarios protagonizados por Heracles.

Las estelas decoradas del suroeste están configuradas de acuerdo con los elementos culturales vinculados al Mediterráneo oriental, hacia el siglo VIII, con lenguaje formal del Geométrico griego. Las tumbas de Huelva aparecen relacionadas con el estilo de las chipriotas de Salamina[132]. Corresponden a la fecha de transición del cambio desde los contactos atlánticos a los mediterráneos, donde los chipriotas sirven de guía para el conocimiento de occidente por parte

127 J. Alvar, «Comercio e intercambio en el comercio precolonial», P. Fernández Uriel, C. González Wagner, F. López Pardo, *Intercambio y comercio preclásico en el Mediterráneo. Actas del I coloquio del CEFYP* (Madrid, 9-12 de noviembre, 1998), Madrid, Centro de Estudios Fenicios y Púnicos, 2000, pp. 27-34, en p. 33.

128 Ruiz-Gálvez, *op. cit.*, p. 294.

129 Ruiz-Gálvez, *op. cit.*, p. 296.

130 Almagro-Gorbea, *op. cit.*, p. 284.

131 F. J. Moreno, «Sobre anomalías e interpretación de los objetos orientalizantes en la Meseta», *Gerión*, 19 (2001) pp. 99-117.

132 M. Bendala, «Notas sobre las estelas decoradas del suroeste y los orígenes de Tartessos», *Habis*, 8 (1977), pp. 177-205.

de los griegos. Podría haber huellas de los contactos precoloniales incluso en algunos asentamientos de la Meseta, como El Berrueco de Salamanca o Soto[133] , tal vez del siglo X, a través de la Vía de la Plata. En cualquier caso, el fenómeno de las estelas decoradas del suroeste hay que relacionarlo, aunque no se puedan establecer procesos mecánicos de difusión, con los momentos finales de la Edad del Bronce en que se intensifican los intercambios entre el Mediterráneo y el Atlántico, que dejan huellas como los fragmentos micénicos antes mencionados[134]. La posición en los márgenes del mundo mediterráneo occidental favorece el desarrollo de su papel como escenario del mundo mítico. Sus características favorecen una interpretación que las sitúe justamente en el largo período de transición entre el Bronce Final y el Orientalizante[135], período en que se configura además la mentalidad en la que interviene occidente y la Península Ibérica para la creación de una imagen mítica dentro del imaginario global griego. El contacto fue posiblemente más importante desde el punto de vista de la formación del imaginario griego que desde el de la aculturación de los pueblos peninsulares[136].

De este cruce de impresiones nace la importancia de Gades en la configuración del imaginario y las descripciones relacionadas con las vacas, el agua, la sal y Heracles. Desempeñan en ello un importante papel las vías de la transhumancia[137]. Está bastante claro que existen contactos de los griegos con

133 Ruiz-Gálvez, *op. cit.*, pp. 302-303.

134 E. Galán, *Estelas, paisaje y territorio en el Bronce Final del suroeste de la Península Ibérica*, Madrid, Editorial Complutense, 1993, p. 65.

135 S. Celestino, *Estelas de guerrero y estelas diademadas. La precolonización y formación del mundo tartésico*, Barcelona, Bellaterra, 2001, pp. 261-262.

136 Celestino, *cit.*, p. 291.

137 D. Plácido, «Diversidad de identidades político-culturales en la Andalucía de época prerromana», *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía*, (Córdoba, 1991), Córdoba, Publicaciones de cultura y medio ambiente de la Junta de Andalucía y obra social y cultural Cajasur, 1994, pp. 31-46, en p. 40.

las ciudades fenicias desde por lo menos el siglo VIII[138]. De ahí se forman las posibilidades de transmisión de conocimientos sobre occidente a través de los contactos. Allí los griegos adoptarían comportamientos que les facilitan la asimilación de tradiciones y conocimientos de origen fenicio. El asentamiento de Pitecusas sería una prueba de las acciones comunes que permitirán la creación de un imaginario griego sobre experiencias fenicias. Sobre todo los lugares de culto se revelan como fuente de contactos y de transparencia en cuanto a la comunicación de ideas relacionadas con la religión y por tanto como fuente de un imaginario integrador.

Desde fines del siglo VI aparecen condiciones diferentes que muestran características nuevas, que han dado lugar al uso del término crisis. Ante ello, ofrecen mayor resistencia los asentamientos de orillas del Betis. Hacia el siglo IV, en el territorio de los turdetanos, la crisis desemboca en una distribución más equitativa del territorio. Hasta siglo VI, había una cierta comunidad cultural entre Baja Andalucía y la costa mediterránea[139]. Desde ahora, se señala la riqueza de la Alta Andalucía y la penuria de la Baja[140]. Las vías de comunicación adoptan caminos independientes. En Cástulo se desarrollan determinadas formas de poder que se reflejan en Baños de la Muela[141]. Lo mismo ocurre en Estacar de Robarinas entre los siglos V y IV. Abundan los enterramientos con armas y con cerámica griega, que los ponen en relación con las costas levantinas. Incluso aparecen escenas de banquete en Baza y ruedas de

138 J. Domínguez, «La religión en el emporion», *Gerión*, 19 (2001), pp. 221-257, en p. 231.

139 M. Belén, J. Pereira, «Cerámica a torno con decoración pintada en Andalucía», *Huelva Arqueológica*, 7 (1985), pp. 307-360, en pp. 309-327.

140 J. Pereira, «La cerámica ibérica del Guadalquivir. II. Conclusión», *TP* (1989) 46, 149-159.

141 J. M.ª Blázquez, *Cástulo I (Acta Arqueológica Hispánica, 8)*, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1975, pp. 125 ss.

carro, así como imitaciones indígenas de formas griegas. Las relaciones sociales se muestran así mismo cada vez más complejas en Cástulo. Se produce el fenómeno de la reutilización como necrópolis de viviendas anteriores. Cástulo se define como centro privilegiado en las comunicaciones. Existen allí tramos de vía que luego perdieron su función[142].

La imagen mítica se relaciona con la explotación real de la plata, pero también con el mundo de la ganadería y señala igualmente las vías de penetración en que se van configurando los caminos de los intercambios. En efecto, se ha insistido recientemente en la especialización en ganado bovino de los yacimientos gaditanos, gracias a los humedales relacionados con el Guadalete, en lo que era el *Sinus Tartessius*, desde el s. X[143]. Los comerciantes fenicios siguen las rutas que de algún modo están establecidas de acuerdo con la demanda[144].

Abdera, colonia fenicia, fue una de las etapas del viaje de regreso de Heracles con las vacas de Gerión. En este viaje, procedente de las costas atlánticas, se muestran las relaciones entre el Océano y la costa mediterránea que se materializan en el mito del viaje de Heracles y en la realidad de la vía Heraclea, que se presenta en el texto del Pseudo-Aristóteles como lugar protegido, donde pueden traficar griegos e indígenas. Se mitifica así la realidad del tráfico ganadero por Castellones de Ceal y Peal de Becerro, que sería la base de la importancia de Toya como centro de intercambios[145]. El ganado se revela en el mito formando parte de

142 D. Plácido, «Diversidad...», *op. cit.*, p. 40.
143 Ruiz-Gálvez, *op. cit.*, p. 305.
144 Ruiz-Gálvez, *op. cit.*, p. 308.
145 T. Chapa, M. Fernández, J. Pereira, A. Ruiz, «Análisis económico y territorial de los Castellones de Ceal (Jaén)», *Arqueología Espacial*, 4 (1984) pp. 223-235. T. Chapa, J. Pereira, «La organización de una tumba ibérica: un ejemplo de la necrópolis de Castellones de Ceal (Jaén)», *Arqueología Espacial*, 9 (1986) pp. 369-376.

un mundo imaginario, pero tiene su base en la importancia real de los pastos y de la sal en los momentos iniciales de los contactos con los pueblos del Mediterráneo. También la presencia de las manzanas de oro en el occidente africano hace despertar la sospecha de Servio de que se trata de los rebaños, afirmación justificada por la identidad de los términos griegos *mêla* para la oveja y para el fruto. La función real y la función mítica se complementan en la imagen de la vía Heraclea.

Los caminos son paralelos con los lugares donde se encuentran las tumbas de cámara fenicias. Ello revela las relaciones de los fenicios con los pueblos interiores, sobre todo en un proceso nuevo desde el siglo VI con evolución de centros locales de influencia fenicia. Por otra parte, aparecerán las torres para controlar a las poblaciones desde el siglo IV. Son espacios donde se desarrollan gérmenes de realeza, sobre la existencia de sistemas clientelares complejos[146]. Así se plantean las posibles dependencias de centros fenicios con respecto a centros indígenas[147].

De este modo se permite la potenciación de formas políticas fuertes[148], vinculadas a santuarios como instrumentos de control del imaginario. Son centros potentes, cabeza de dependencias colectivas, donde se destaca la importancia de Obulco. En ellos se difunden los enterramientos con cerámica ática. El prestigio del jefe se vincula a las cerámicas griegas que también se encuentran en centros fenicios. Las reglas de comportamiento parecen marcadas por las prácticas fenicias en relación con la presencia de viajeros griegos, cuyas experiencias renuevan las tradiciones representadas en las

146 A. Ruiz, M. Molinos, *Los iberos: análisis arqueológico de un proceso histórico*, Barcelona, Crítica, 1993, pp. 180 ss.
147 D. Plácido, «Diversidad de identidades...», *op. cit*, p. 42.
148 D. Plácido, «Diversidad de identidades...», *op. cit*, p. 44.

obras de Homero o Hesíodo. Un factor importante de la transmisión de imágenes fue sin duda la vinculación al culto de Heracles de los centros mixtos[149]. La tradición literaria es anterior a la imposición del monopolio griego en el Mediterráneo como consecuencia de las victorias de Salamina e Hímera sobre los bárbaros de uno y otro lado del Mediterráneo. La Europa de estirpe oriental había sido raptada por Zeus. Es la hija de Fénix, el epónimo de los fenicios, en *Ilíada*, XIV 321. Por otro lado, la cerámica griega del siglo VIII aparece especialmente abundante en El Castillo de Doña Blanca (*THA*IIA11 con comentario *ad loc.* E. Gangutia, p. 72), uno de los centros más importantes de la colonización fenicia y de sus contactos con las poblaciones locales[150]. En general, los primeros testimonios de cerámica griega aparecen en el mundo fenicio[151]. Existen pues fundamentos reales de una imagen mítica a través de centros fenicios y navegaciones fenicias, capaces de enlazar con los períodos de contactos más diversificados con el mundo mediterráneo.

Las formas narrativas griegas aparecen en un momento de creación literaria que puede situarse entre el mito y la historia. De este modo, en la misma Historia de Heródoto está presente la transición, materializada en el paso de los viajes de Heracles al de Coleo[152]. Incluso los viajes griegos considerados más próximos a la realidad se realizan en itinerarios fenicios, por el norte de África, desde la ruta que se dirigía a Egipto. Por ello se justifica al mismo tiempo el fenómeno arqueológico de los objetos griegos hallados en asentamien-

149 D. Plácido, «Diversidad de identidades...», *cit*, p. 45.

150 D. Ruiz Mata, «Las cerámicas fenicias del Castillo de Doña Blanca (Puerto de Santa María, Cádiz)», *AO*, 3 (1985), pp. 241-263.

151 P. Rouillard, *Les Grecs et la Péninsule Ibérique du* VIIIe *au* IVe *siècle avant Jésu-Christ*, París, Boccard, 1991, p. 22.

152 D. Plácido, «Diversidad de identidades...», *op. cit.*, p. 46.

tos fenicios y el del imaginario griego que se aprovecha de las experiencias fenicias. En relación con los viajes a occidente, Heródoto (IV 146-152) cuenta cómo el primer navegante, Coleo de Samos, se encontró entre las vicisitudes iniciales de su viaje con los descendientes de una colonia en Tera, donde los descendientes fenicios de Membliarao convivían con los lacedemonios, según Heródoto, IV 151 (*THA*IIA40a). Tales lacedemonios eran los minias procedentes de Lemnos, relacionada por varios conceptos con Afrodita, la Citerea procedente de Pafos, en Chipre, donde se documenta la presencia fenicia desde época oscura. «Por su parte, (los samios) tras zarpar de la isla (Platea, frente a Cirene), navegaron intentando llegar a Egipto, siendo desviados por un viento de Levante. Y no cedía el viento, hasta que atravesando las Columnas de Heracles, llegaron a Tarteso valiéndose de un impulso divino. Ese mercado estaba indemne en aquel tiempo, de modo que ellos a su vuelta, lograron de sus mercancías más provecho que todos los griegos de los que tenemos noticia segura...». Las navegaciones desde Egipto también están presentes en Heródoto IV 42 (*THA*IIA41a). Los tartesios ejercen la protección de los mercados, pues Heródoto cuenta que ofrecieron a Coleo un *empórion akératon*. A él había llegado por un «impulso divino», una *theía pompé*, una especie de ceremonia religiosa de ocupación del espacio que revela el carácter sacro de la configuración del mundo imaginario en que se integra la presencia de la Península Ibérica[153].

No es seguramente casualidad que ya hubiera importantes relaciones entre fenicios y samios. Neantes (*FGH*84F29) cuenta que Mnesarco obtuvo la ciudadanía samia gracias a los aprovisionamientos conseguidos en sus relaciones con Tiro.

153 D. Plácido, «La imagen griega de Tarteso», *Los enigmas de Tarteso*, Madrid, Cátedra, 1993, ed. J. M. Blázquez, J. Alvar, pp. 81-89.

Heródoto mismo (IV 195-196) hace notar cómo son los cartagineses los que sirven de informadores a los griegos sobre la geografía del norte de África.

En relación con los foceos, en Heródoto, I 163, ya aparece el personaje de Argantonio, que les ofrece *chóra* y riquezas, además de *philía*. A partir de estos conocimientos, Argantonio se convertirá en un personaje mítico, de larga vida y capaz de ofrecer hospitalidad, como los feacios a Odiseo (*THA*IIA40b): «Éstos, los foceos, fueron los primeros de los griegos que se valieron de grandes navegaciones y fueron ellos los que dieron a conocer no sólo la mar Adriática y Tirsenia sino Iberia y Tarteso. Hacían sus travesías no con barcos redondeados sino con los de cincuenta remos. Cuando llegaron a Tarteso, trabaron gran amistad con el rey de los tartesios cuyo nombre era Argantonio y había mandado en Tarteso ochenta años y vivido en total ciento veinte. Así que tan amigos se hicieron los foceos de este hombre, que los animaba en un principio a que dejando ellos Jonia se establecieran en su país donde quisieran, y después, como no convenció de ello a los foceos, habiéndose enterado por ellos cómo medraba el medo, les dio bienes para rodear la ciudad con una muralla».

En las excavaciones de Ampurias aparecen visibles restos de la relaciones de protección de los colonos por parte de las comunidades indígenas, lo que se une también al establecimiento de relaciones sexuales por medio de pactos[154]. El mismo tipo de pacto es el que puede justificar el asentamiento de Gades por los fenicios[155]. El mito de los reyes pro-

154 J. M. Fernández, «Las necrópolis griegas de Ampurias. Sociedad, ideología y contacto en el mundo colonial peninsular», *Chaîre. II reunión de historiadores del mundo griego antiguo. Homenaje al profesor Fernando Gascó*, Sevilla, Scriptorium, 1997, pp. 73-84.

155 A. Tejera, «¿Se estableció un pacto entre fenicios y tartesios para la fundación de Cádiz?», *Complutum Extra*, 6 *(Homenaje a Manuel Fernández-Miranda)*, I, 1996, p. 369.

tectores del espacio del asentamiento griego parece hallar su confirmación arqueológica, al menos como fuente de creación del mundo imaginario.

La presencia de los bienes de prestigio de origen griego halla su expresión en la acentuación de las relaciones de *philía* y el emporio protegido. Al mismo tiempo, sin embargo, los contactos sirven para definir los límites del mundo, como es patente en Píndaro, *Nemea*, III 21-23, donde se refiere a las navegaciones extremas, *eschátas nautilías* (*THA*IIA29c): «... de ninguna manera más allá es fácil cruzar un mar intransitable sobrepasados los Pilares de Hércules, que erigió el héroe-dios como gloriosos testimonios de extrema navegación». Por ello Gadira se define también como extremo en *Nemea*, IV 69 (*THA*IIA30a): «No se debe navegar a Poniente de Gadiros».

Gadir siguió manteniendo relaciones directas con los griegos por lo menos hasta el siglo VI, según se muestra tanto en las cerámicas portadoras de salazones encontradas en Grecia, como en las tradiciones que también ayudan a configurar la imagen de occidente entre los griegos[156].

La aspiración a los límites del mundo como objetivo de los imperios aparece desde Isócrates, *Filipo,* V 112, que identifica los límites del mundo griego en las hazañas de Heracles y en los proyectos de Filipo de Macedonia como salvador de los griegos (*THA*IIA54a): «Tras estas hazañas, erigió las llamadas Columnas de Heracles como trofeo de los bárbaros y conmemoración de su propio valor y riesgos, así como lindes del territorio heleno». El Extremo se define también como aspiración del Imperio romano en Polibio, I 2, 27[157].

156 J. L. López Castro, «Los fenicios occidentales y Grecia», *Chaîre. II reunión de historiadores del mundo griego antiguo. Homenaje al profesor Fernando Gascó*, Sevilla, Scriptorium, 1997, pp. 95-105.

157 D. Plácido, «La imagen simbólica de la península Ibérica en la antigüedad», *Studia Historica. Historia Antigua*, 13-14 (1995-1996) pp. 21-35, en p. 33.

Durante el período de la expansión romana se define la tendencia a la identificación de Tarteso, con Cádiz o con Carteya, como diferentes símbolos del final del mundo[158].

Finalmente, Dionisio de Halicarnaso, I 32, 4, traslada a la época de Augusto viajando desde Occidente las consideraciones míticas que se derivaban de la mitificación de los viajes en la figura de Heracles (trad. E. Jiménez, E. Sánchez): «Pocos años después de los arcadios, llegó a Italia otra expedición griega guiada por Hércules, que venía de conquistar Iberia y todas las regiones que hay hasta el Ocaso». Como hacía Augusto aproximadamente en la época del escritor.

Cuando Estrabón describe la heterogeneidad de la ecúmene que ahora ya constituye el inventario del Imperio romano, sigue considerando el territorio peninsular como escenario de la riqueza y barbarie, pero también señala firmemente la diferencia entre el antes y el ahora, para poner de relieve los efectos de la acción benéfica de Augusto. La imagen mítica se ha ido adaptando a las necesidades de la historia, al tiempo que la Arqueología muestra hasta qué punto los habitantes de la península forman parte de las estructuras difundidas por Roma como proceso de asimilación e integración.

La imagen mítica de la Península Ibérica en la antigüedad clásica no constituye sin duda un reflejo realista de las condiciones históricas en que este espacio se desenvolvió, pero tampoco fue el resultado de una imaginación creativa nacida de la nada. La mente humana nunca calcó de modo especular el mundo exterior, pero tampoco se lo inventó, sino que estableció con él unas relaciones complejas, activas, marcadas por una trayectoria en que el acceso está señalado por los condicionantes derivados tanto de la naturaleza de la mente

158 D. Plácido, «Consideraciones al margen de la identificación de Carteya con Tarteso», *Homenaje al profesor Presedo*, P. Sáez, S. Ordóñez, eds., Universidad de Sevilla, 1995, pp. 607-610.

misma como de las condiciones históricas en que se encuentra inserta esta realidad. Éstos son en definitiva los elementos que importan históricamente al tratar de la imagen mítica, los modos en que la historia actúa como condicionante para marcar el procedimiento de la configuración de dicha imagen en sus relaciones con el mundo. Éstas cambian y producen sutiles mecanismos de cambio que justifican el proceso de elaboración del imaginario.

La realidad histórica de la Península Ibérica en la antigüedad, conocida de modo específico a través de la Arqueología, favorece la aparición de una imagen mítica que se forma y se desarrolla primeramente entre los griegos, para luego experimentar un giro específico en la época del Imperio romano. Ahora bien, los griegos conocen la península en unas condiciones determinadas, que se remontan a una época que en general en el imaginario griego del arcaísmo y del clasicismo se ha convertido en escenario del mundo heroico. Sin embargo, el arcaísmo griego se desenvuelve en un escenario mediterráneo donde desempeña un papel predominante la presencia fenicia. En esa época arcaica, en que el mito se consolida a través de la escritura, la imagen griega del mundo mediterráneo, sobre todo en el extremo occidental, aparece necesariamente mediada por los fenicios. Las condiciones en que se desarrolla, entre el arcaísmo y el clasicismo, época de formación de la conciencia griega como entidad étnica, hacen que la imagen procedente de los contactos y de los conocimientos derivados de las experiencias fenicias se monopolice por parte de los griegos y elaboren una imagen de las relaciones con el extremo occidente que ofrece a primera vista la sensación de originarse sólo entre ellos, pero el análisis de las condiciones históricas en que el mito se forma permite ver que sólo el intermediario fenicio ha permitido la configuración de un imaginario griego creado a propósito del Mediterráneo occidental.

3. Realidades arcaicas de los viajes míticos a Occidente

I. Entre la acogida de la transmisión mítica como reflejo directo de la realidad histórica y su descalificación, por el hecho mismo de ser mítica, como fuente de la historia, existe la posibilidad de su utilización crítica a través del análisis y de las hipótesis, relativas, no sólo a las realidades como tales, sino a los modos de creación de dichas tradiciones. Una vez aceptado este presupuesto, cabe también una postura intermedia entre aceptar la cronología a que el teórico tiempo mítico se refiere y la limitación estricta a los momentos en que se redactaron los escritos mismos donde nos ha llegado la tradición, es decir, entre las generaciones próximas a la guerra de Troya y las épocas helenísticas y romana, en que se generalizó una literatura mítica más o menos canónica. Tales equilibrios conducen a la consideración de que la época arcaica pudiera contener rasgos suficientemente significativos para hacer de ella un momento en que se fraguaron las principales narraciones componentes del mito. Sus rasgos ideológicos y sus características históricas pueden tal vez justificar que sea entonces el momento en que se configura una imagen de la realidad dentro de la que desempeña un importante papel la creación del mundo mítico, imaginado de acuerdo con las condiciones de la época que la crea. Al mismo tiempo, sin embargo, a pesar de que la conformación de un pasado tiene como sustento principal las realidades presentes, requiere también, como sostén subsidiario, necesario además para crear credibilidad, de puntos de apoyo en el pasado mismo.

La formación de la ciudad estado, las transformaciones sociales que dentro de ella se operan de modo absolutamente integrado con el desarrollo mismo de la ciudad y que constituyen su característica fundamental, la estabilización relativa

del campesino como ciudadano y soldado, con los privilegios inherentes a su condición de tal, reflejo de las diferencias creadas frente a variadas formas de dependencia nuevas, su integración con los sectores privilegiados frente a los explotados y sus deseos de absorber la herencia de la aristocracia, no desaparecida, sino integrada como factor de prestigio de la misma ciudad, en que en definitiva continúa ejerciendo un control real y un predominio ideológico, todo ello conduce a una situación específica. La sociedad hoplítica se identifica con el pasado heroico real e imaginario. De este modo crea las condiciones para justificar su propia autosatisfacción, al tiempo que se arbitra el mecanismo necesario para aceptar la realidad de que, desde el punto de vista aristocrático, el control sigue siendo suyo. El *polítes* se identifica con su aristocracia, con lo que ésta justifica en el prestigio pasado y presente su capacidad de control actual. El mito forma parte del conjunto de elementos ideológicos que permite la identificación de la comunidad como tal con las diferencias existentes dentro de ella. La capacidad de cambio queda siempre circunscrita a estos datos. Así, la figura misma del tirano tiende a identificarse en sus métodos con los miembros de las familias más prestigiosas y con ellos gana el apoyo que lo lleva al poder. La ciudad hoplítica gana prestigio panhelénico porque su aristocracia triunfa en las Olimpíadas o realiza ofrendas de gran valor en los grandes santuarios a los que todos los griegos se sienten vinculados. De este modo, la aristocracia consolida su propia situación de privilegio en la ciudad, gracias al mantenimiento de prácticas que representan la solidaridad aristocrática interciudadana por encima de los conflictos de las *póleis* entre sí por los límites de la *chóra*. Así, en los momentos críticos, los grandes santuarios desempeñaron un papel apaciguador y colaboraron en la planificación de la expansión colonial, producto al mismo

tiempo del crecimiento y de la crisis agraria. De este modo, el conocimiento geográfico y la función social aparecen como una unidad funcional inseparable en su manifestación arcaica. La asunción del privilegio frente a nuevas formas de dependencia lleva al ciudadano a aceptar las jerarquías que se consolidan en las estructuras aristocráticas acondicionadas a la nueva realidad.

El momento inicial de tal proceso se ha definido razonablemente como una forma de renacimiento, no sólo por lo que tiene de despertar por el que se sale de un período oscuro o intermedio, de una *media aetas,* sino también porque tal momento proporcionó las condiciones para crear una identificación con el pasado remoto, al que se consideraba, en el fondo, como precedente más adecuado a la nueva realidad. Causa y efecto al mismo tiempo de tal situación fue la aparición de la escritura alfabética[159], en las condiciones específicas existentes, en que el paso de lo oral a lo escrito sólo se produce de manera paulatina y en que lo segundo viene a ser una forma de concebir la oralidad adecuada a condiciones nuevas. Gracias a ella se permite la plasmación de la memoria del pasado, en condiciones en que lo que se plasma no es un pasado limitado en el tiempo, sino la oralidad y la memoria misma, el proceso de consolidación de la propia conciencia de que se posee un pasado prestigioso, elaborado al mismo tiempo que se van creando las condiciones para fundar la nueva sociedad. Así pues, el pretérito no se agota como realidad superada, sino que permanece vivo en constante actividad dentro del presente y, por ello mismo, sometido a las tensiones propias del presente. El *corpus* cultural de la Grecia arcaica se modela así como el producto de la tensión entre el pasado y el presente. En ello, el

159 E. A Havelock, *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences.* Princeton University Press, 1982, *passim.*

mito desempeña un importantísimo papel, presente en cualquier manifestación de la mentalidad griega de la época. De una manera o de otra, toda realidad presente encuentra su referencia en el pasado y todo el pasado sirve de modelo al mundo del presente. Éste es, en líneas generales, el ambiente cultural en que se ha creado la imagen de los tiempos anteriores, siempre en íntima relación con la imagen que se quiere ofrecer de la propia época.

La fijación por escrito del mundo de *Mnemosýne* consolidó los criterios por los que había que interpretar el pasado, creó cánones sobre realidades ambiguas y estructuras en torno a las divinidades y al Panteón Olímpico, al mismo tiempo que los remodelaba según los intereses del presente y, sobre todo, permitía la interpretación del pasado según las nuevas condiciones propias de una sociedad cuyo bagaje cultural se está solidificando. Éste es el momento histórico más adecuado para la manipulación de la memoria colectiva, cuando se crean nuevas estructuras de organización de la convivencia y nuevas formas de expresión ideológica, con cauces nuevos para su difusión y nuevos métodos de conservación. La épica escrita pierde vitalidad, pero gana difusión y conservación, gana valor como medio de modelación de la conciencia colectiva en una dirección esclerotizante.

II. En el momento en que se fijan las tradiciones sobre viajes remotos, más o menos basados en la realidad, se están poniendo en marcha los nuevos viajes propios de la edad arcaica, la expansión colonial griega propiamente dicha. El recuerdo de los viajes pasados influye sobre los ánimos de los nuevos navegantes, que así se lanzan a la fundación de asentamientos agrarios y a la aventura que abre las rutas favorables a los intercambios, con el respaldo proporcionado por el prestigio y por los conocimientos geográficos que se reflejan en los viajes míticos. Al mismo tiempo, las nuevas aventuras

influyen en la consideración de los mundos monstruosos a los que tienen que aproximarse con temor estos marinos carentes de experiencia, que pretenden recibirla de sus propios antepasados heroicos, aunque en la mayoría de los casos la reciben de los poco prestigiosos fenicios.

Todo el proceso de formación de la ciudad y de formación de la memoria mítica se relaciona también con la tendencia dominante en cada ciudad a hallar lugares donde los restos de los antiguos héroes justifican el asentamiento y el control del territorio[160]. Tal práctica, generalizada en las ciudades de Grecia, se extiende también a las colonias, donde es preciso justificar los hallazgos a base de la reelaboración de viajes perdidos en la memoria, con frecuentes traslaciones de los lugares de referencia. La memoria de un viaje indeterminado se fija en un lugar concreto donde la antigua presencia de los héroes justifica en el plano imaginario la actual ocupación o las actuales pretensiones de un control más o menos indefinido. Al mismo tiempo que se configura el mito sobre hechos históricos recientes, también se procede a otra manipulación que complica el manejo de las fuentes. Por el confusionismo creado entre mito e historia no sólo se convierte en mítico lo que es histórico en el proceso de atemporalización, sino que también se historiza el hecho mítico al atribuir a los precedentes poseedores de tales características el valor real y atribuirles a los viajes remotos un fundamento al margen de los personajes que en principio motivaban, con su papel de fundador heroico, la construcción del proceso. De este modo nos encontramos con que se ha remontado el viaje de los hombres al llamado tiempo de los héroes.

III. Los pocos datos que se pueden considerar relativamente bien conocidos acerca de los primeros viajes históricos

160 F. de Polignac, *La naissance de la cité grecque*. París, Ed. de la Découverte, 1984, pp. 127 ss.

que pudieron alcanzar la península ibérica proceden de elaboraciones en que el mito y la historia se encuentran íntimamente enlazados. El viaje de Coleo de Samos, que viaja hasta Tarteso tras atravesar las columnas de Hércules, adonde llega arrastrado por el viento cuando se dirigía a Egipto, se conoce gracias a Heródoto (IV 152), que lo encuadra en una narración más amplia (150-158) donde cuenta la fundación de Cirene. Tal narración, según Lasserre[161], debió de tomarla de un escrito, utilizado también por Píndaro en las *Píticas* IV y V, que el propio Lasserre atribuye a Eugamón de Cirene. La *Telegonia* de Eugamón da el nombre de Arcesilao a uno de los hijos de Odiseo y de Penélope. Según Dion[162], los viajes de Odiseo responden precisamente a las nuevas preocupaciones de la época arcaica por el norte de África y el extremo occidente. Odiseo y Menelao viajan impulsados por la misma *pompé* divina que llevaría a Coleo a Occidente, por un itinerario similar al trazado por él, por Egipto, Chipre, Fenicia, Libia...[163]. Así, las condiciones históricas en que se mueve el comercio fenicio de época arcaica se ven remontadas a la época heroica en la elaboración de la leyenda y de la épica[164]. De hecho, en efecto, éste, el fenicio, es el mundo en que se mueven los primeros viajes conocidos de los griegos, pero también las referencias en los poemas homéricos, lo que coincide en gran medida con los datos arqueológicos no sólo de occidente sino también de oriente[165]. Los contactos de

161 F. Lasserre, «L'historiographie grecque à l'époque archaïque», *QdS.* 4 (1976), pp. 122-123.

162 R. Dion. *Aspects politiques de la Géographie antique,* París, Les Belles Lettres, 1977, pp. 21-23.

163 B. Bravo, «Commerce et noblesse en Grèce archaïque, à propos d'un livre d'Alfonso Mele», *DHA,* 10 (1984), p. 107.

164 S. Mazzarino, *Fra Oriente e Occidente. Ricerche di Storia greca arcaica,* Florencia, La Nueva Italia, 1947, p. 258.

165 A. Mele, «Pirateria, commercio e aristocrazia: replica a Benedetto Bravo», *DHA,* 12, 1986, p. 69; A. J. Graham, «The historical Interpretation of Al Mina», *DHA,* 12 (1986), pp. 51-65.

Samos con Fenicia aparecen en la historia de Mnesarco que, según Neantes (*FGrHist*, 84 F29), recibió la ciudadanía gracias a los aprovisionamientos conseguidos en su viaje a Tiro. Las tradiciones griegas, sin embargo, intentan evitar la referencia a los fenicios de sus propios viajes, sin duda por el desprestigio que acompañaba a aquel pueblo. Jasón, Odiseo y, sobre todo, Heracles se convierten en los precedentes admitidos. Este último sigue también la ruta del norte de África, imponiendo la civilización (Diodoro, IV 17-18), pero sirve también de enlace entre lo griego y lo fenicio, en una relación sincrética en ocasiones rechazada por las fuentes cuando hablan de una divinidad doble. Paníasis de Halicarnaso, de quien Duris dice que era samio, pariente de Heródoto, fue autor de una *Heracléada* y de un poema sobre las colonias jónicas, según la Suda. Heracles y las colonias aparecen como común objeto de preocupación de un poema épico relacionado familiarmente con el autor de las noticias sobre Coleo de Samos. Los hechos históricos de la colonización y los relatos míticos sobre los héroes viajeros confluyen en las mismas personas y en los distintos géneros literarios con las necesarias variaciones. Heródoto mismo, por otra parte, remonta a los mercaderes que aportan mercancías desde Asia los fundamentos de los hechos históricos, lo que permite la coincidencia de las notas épicas y de los primeros pasos en la consideración de la realidad desde el punto de vista histórico, donde el hecho colonial desempeñó un claro protagonismo.

IV. También el viaje de los foceos (Heródoto, I 163) aparece relacionado con una posible épica[166], que justificaría la vinculación a aspectos míticos plasmados en las riquezas

166 F. Căssola *La Ionia nel mondo miceneo*, Năpoles, Ed. Scientifiche Italiane, 1957, p. 104, y «De Phocaida carmina quod Homero tribui solet. Commentatio», *SIFC*, 26 (1952), pp. 141-148.

minerales que la tradición legendaria atribuía a Crisaor y al Jardín de las Hespérides, es decir, a los viajes de Hércules, una vez más. De nuevo, entre el hecho histórico, en este caso más fácilmente comprobable, y las tradiciones míticas existen lazos representados específicamente por la figura de Argantonio y su significación como fuente de riqueza lejana y misteriosa.

De Argantonio y sus riquezas a las tradiciones míticas, existen lazos de transmisión en los que todavía es preciso investigar mucho para poder establecerlos con relativa certeza, pues las dificultades proceden no sólo de las características generales de la época y de la escasez de restos arqueológicos, sino de la especial naturaleza de las fuentes que, por su propia esencia, tienden a amalgamar los tiempos para que unos datos sirvan de apoyo a otros. Es preciso recordar que se trata de la configuración de los elementos básicos de la ideología arcaica y de su percepción de las relaciones entre el pasado y el presente.

De otra parte, como ya se ha señalado, los viajes como el de Coleo y las referencias a Tarteso se hacen en relación con las columnas de Hércules y sus itinerarios parecen marcados por las mismas direcciones. Hércules ha desempañado, sin duda, un importante papel como modelo de navegante, que ha marcado los límites que pueden, o no, traspasarse en determinadas circunstancias para alcanzar los mundos lejanos que se encuentran más allá de lo ya trillado por el hombre civilizado. Todavía Isócrates (*Filipo*, 112) marcaría enérgicamente la delimitación llevada a cabo por Heracles en su papel como definidor del mundo griego. Pero la elaboración de las tradiciones sobre Heracles no parece ajena a los viajes fenicios y al establecimiento del templo de Melqart en Gadir[167]. Los viajes fenicios sirvieron de punto de referencia a los viajes griegos, que en

167 M. E. Aubet, *Tiro y las colonias fenicias de Occidente*, Barcelona, Bellaterra, 1987, pp. 239-243, principalmente.

múltiples ocasiones no hacen más que aprovechar la infraestructura que les brindaban aquéllos. El conjunto de historias ilustrativas del proceso mental que reflejan sus preocupaciones fue también incorporado a las estructuras ideológicas griegas. Pero la incorporación se lleva a cabo a través de un proceso de manipulación que las haga aptas para integrarse en todo el entramado ideológico propio del «renacimiento» griego. La historia de Pigmalión y Elisa, que habría que situar en el siglo IX en el caso de la interpretación que más allá la remonta[168], se traslada a los años sucesivos a la guerra de Troya. Elisa misma estaba casada con el sacerdote de Heracles asesinado por Pigmalión, Sicarbas. El relato de la traslación del dios fenicio queda adaptado a las aspiraciones que se contienen en la elaboración de la mitología griega cuando se traslada a los años anteriores a la guerra de Troya y se identifica con el héroe mitológico, viajero y civilizador, de la tradición griega. No hace falta insistir en la vinculación, ya mencionada, que existe entre estos viajes de Heracles y las costas del norte de África donde se asentaron los fenicios. Según Ferécides (*FGrHist*, 3F16=*Schol. Ap. Rhol.*, 1396-99b), al llegar a Tarteso se dirige a Libia, luego al Nilo y, después de purificar la Libia, se dirige al «mar que yace fuera», donde se encontró con Atlas antes de volver a Micenas. El precedente de los viajes griegos de la época arcaica queda así helenizado, en relación con su propia civilización heroica y mítica, a través de Heracles. Pero son los cartagineses los que, en Heródoto, IV 195-196, aparecen como informadores para los griegos de las realidades geográficas del norte de Árica, e incluso de lo que hay más allá de las columnas. En definitiva, las *makraì nautilíai* de los griegos (Heródoto, I 163, 1) se basan en las de los fenicios (I 1,1)[169].

168 *Ibid.*, pp. 196 ss.
169 A Meie, *Il commercio greco arcaico. Prexis ed emporie*, Nápoles, Institut Français, 1979, p. 19.

V. Nicolás de Mira (*Rhetores Graeci*, I 361-363 ed. C. Walz) escribe una *Sýnkrisis* entre Heracles y Sarpedón, en que este último aparece como mejor que el primero en una serie de aspectos consecutivos en que se enfrentan las virtudes del uno y del otro. El escrito da la sensación de que ha existido una tendencia a contraponerlos en plano de igualdad como héroes de características similares, aunque también, desde luego, con diferencias notables entre ellos[170]. Desde un punto de vista, Heracles y Sarpedón pertenecen a la misma estirpe de Zeus (Virgilio, *Eneida*, X 460 ss.). Éste sería uno de los fundamentos para el establecimiento del paralelo. La historia de Sarpedón resulta en el mito algo más complicada, seguramente por falta de una fijación canónica como la experimentada por Heracles. Su carácter cretense y el del licio presente en la guerra de Troya se compaginan en el establecimiento de dos generaciones distintas (Diodoro, V 79, 3). Este último es el que en el catálogo de los troyanos (II, 876-877) se encuentra al frente de los licios, en compañía de Glauco, procedentes ambos del lejano Janto. Fue objeto de culto en la propia Tróade, donde poseía un oráculo[171], síntoma de cómo desempeña desde allí mismo el papel de héroe objeto de culto, es decir: es probable que se haya dado su prestigioso nombre a un primitivo lugar de culto, con lo que se integraba en las tradiciones griegas, seguramente en relación con los asentamientos de los siglos de las migraciones. Si el primer Sarpedón es hijo de Zeus y Europa, el segundo se convirtió en rey porque su padre, Evandro, el hijo del primero, se había casado con Daidamia, la hija de Belerofontes. Diodoro dice que algunos lo llaman hijo de Zeus. La continuidad es evidente. También Belerofontes se ha

170 Cf. PW, *RE*, II, A, 1, 1921, Col. 35, ss.
171 Cfr. col. 45.

convertido en rey de los licios por sucesión matrimonial, tras realizar una serie de hazañas que lo colocan en posición de aspirante iniciático a la realeza. Luego recibiría honores propios de los héroes tanto en Licia como en Corinto. Belerofontes es el único que pudo cabalgar con éxito sobre el caballo Pegaso y volar en él para atacar a Quimera. Éste fue también el instrumento de su muerte. Pegaso, nacido en el extremo occidente, de la cabeza de Gorgona al matarla Perseo, era hermano de Crisaor, padre de Gerión, el rival de Heracles en esa zona del mundo Mediterráneo (Hesíodo, *Teogonía,* 274 ss.). También Belerofontes está situado entre un Glauco de época anterior a la guerra de Troya, y otro, nieto suyo, el hijo de Hipóloco, compañero de Sarpedón en dicha guerra. Sarpedón se convierte en objeto de culto en Licia y Glauco participa en la consagración del lugar (*Scho/Il.* XVI, 673b). En Janto pervivía el culto a los héroes Sarpedón y Glauco en época romana, sostenido por alguien que conservaba en su nombre el epíteto Sarpedonio y que también rendía culto a Ares (*OGIS,* 552 y 553, II p. 235, ss.): Sarpedón desempeñaba un importante papel en la *Iliada,* sobre todo en los cantos V y XV. En el primero de ellos (625-659) da muerte a Tlepólemo, hijo de Heracles y posiblemente un héroe local rodio[172]. La misma presencia de Tlepólemo se interpreta a veces como un síntoma de las relaciones marítimas de la isla[173]. En este contexto, puede resultar significativo que, según Apolodoro, *Epitome,* VI 15b, los de Tlepólemo, al final de la guerra, tomaron Creta y desde allí fueron llevados por los vientos a asentarse en las islas ibéricas.

172 R. H. Simpson, J. F. Lazenby, *The Catalogue of the Ships in Homer's Iliad*, Oxford, Clarendon Press, 1970, p. 118.

173 C. Brillante, en D. Musti (ed.), *Le origini dei Greci.* Roma-Bari, Laterza, 1985, p. 403.

La lexicografía antigua (Hesiquio, Suda, Focio) atribuye el nombre de *akté Sarpedonía* o *Sarpedón* a una isla en el Océano en que viven las Gorgonas. Esta mención es también recogida en el escolio a Apolonio de Rodas I 211c, y atribuida a Estesícoro (Fig. 10B = 53 Page = 183 PMG). Adrados[174] considera de Estesícoro el capítulo II 5, 10, de la *Biblioteca* de Apolodoro, que trata del décimo trabajo de Heracles, inmediatamente después de que el capítulo 9 haya tratado de la muerte de Sarpedón, el hijo de Posidón, a manos de Heracles. También las *Ciprias* colocaban Sarpedón en Occidente (Fr., 21K = *FHA*. II, p. 6) y, además, sitúan allí a la Gorgona, de quien nacen Crisaor y Pegaso.

Sarpedón, el de la primera generación, era, como vimos, hijo de Zeus y de Europa, y viaja de Fenicia a Creta y de aquí a Licia, según Heródoto, I 173. En Fenicia fue, en efecto, donde Zeus raptó a Europa (Diodoro, V 60, 2) para llevarla a Creta.

Europa era hija de Agenor (Apolodoro, III 1, 1), también padre de Cadmo (Diodoro, V 59, 2, ss.), que navegó a Rodas (V 58) y con sus hombres se mezclaron a los habitantes de Yáliso. Según Frazer, al comentar el texto de Apolodoro, los hijos de Agenor buscando a Europa representan a los marineros fenicios en sus viajes por el Mediterráneo. El texto de Apolodoro tiene un lugar difícil *(Ródou apopléon)* cuando habla de Zeus enamorado de Europa.

Taso, el hijo de Agenor, es el fundador de la colonia fenicia de Taso. Los tasios, según Pausanias (V 25, 12), cambiaron la estatua de Olimpia en favor de la del Heracles griego. Según Heródoto (II 44) los dos Heracles son precisamente los de Tiro y Tasos. Glauco también aparece como el héroe fundador de Tasos, donde la primera cerámica es corintia y

174 F. R. Adrados, *El mundo de la lírica griega*, Madrid, Alianza, 1981, p. 271.

rodia y aparece allí un plato con Belerofontes y Pegaso[175]. La colonia griega de Abdera, que tiene su homónima en la península Ibérica, se caracteriza por la presencia de oro y de fenicios (Heródoto, VI 46, ss.).

En toda la tradición mítica tratada, las relaciones de licios con fenicios y rodios son evidentes. Los nombres de héroes licios en occidente deben de responder a esta relación. En este contexto se encuadran las relaciones con Heracles, de signo mayoritariamente conflictivo y competitivo.

También Glauco aparece como denominación de un accidente geográfico *(ákra)*, pero además posee un oráculo en el extremo occidental del Mediterráneo (*Schol. Ap. Rh.*. II 767). Los nombres de héroes parecerían responder a intentos de control en algún momento determinado, en relación íntima con los fenicios. Se dice también que Glauco recibe culto entre los iberos, con el nombre de Gerón. Se relaciona en sus diferentes versiones con los pueblos del Mediterráneo. El Glauco Marino se relaciona con Escila, (Servio, *In Verg. Aen.*, III 420) y con el paso de los *boues Herculis*[176]. Esteban de Bizancio, al hablar de Milasa, dice que Milaso fue hijo de Crisaor, éste de Glauco y éste de Sísifo.

La historia de las aventuras occidentales y de la copa de oro, que también se vincula a Belerofontes, se atribuye por algunos a Pisandro de Camiro que trató temas similares a los de Paníasis. Aquí puede verse un punto de encuentro entre las realidades históricas y la formación del mito. Dice que Heracles navegó a través del océano en la copa del sol (Ateneo, XI 469 cd)[177].

175 J. Boardman, *Los griegos en ultramar*, Madrid, Alianza, 1975 (=1964), p. 230.
176 PW, *RE.* VII, 1, 1964, p. 230.
177 B. Gentili *Poesia e pubblico nella Grecia antica. Da Omero al V Secolo*, Roma-Bari, Laterza, 1984, pp. 161 ss.

Los rodios participan en las colonias occidentales, al menos en Sicilia en el año 688 (Tucídides, VI 4, 3-4)[178]. En la realidad y en el mito, Rodas se muestra como vehículo entre oriente y occidente. En el plano arqueológico, la cerámica geométrica muestra también un conjunto homogéneo donde Rodas resulta el vehículo desde Chipre a Creta, en un proceso que coincide con muchas de las vías reflejadas en la mitología[179]. Rodas está además relacionada con los fenicios. *Atabyro* según Esteban de Bizancio, representa un culto que también tiene carácter fenicio. Por otra parte, Lindo, en 690 a.C., funda Faselis en Licia y probablemente participa en la fundación de Cirene, ya que hay cerámica rodia en el Norte de África en la segunda mitad del siglo VII[180]. Rodas es, por otra parte, en los siglos VIII y VII, un importante centro de importación desde Italia y de las colonias en general[181] y, sobre todo, Yáliso es un puerto de los fenicios[182]. Chipre, Rodas y los fenicios son los tres puntos fundamentales en torno a los que giran las comunicaciones y los intercambios mediterráneos[183]. Fue probablemente Chipre donde se llevó a cabo el sincretismo entre Heracles y Melkart[184].

VI. Probablemente en este contexto es donde pueden entenderse los textos de Estrabón. XIV 2, 10, en lenguaje tucidídeo, entre el mito y la historia o, más bien, en la historización del mito, y III 4, 8, que explican las fundaciones coloniales rodias en extremo occidente. También se dice en II 5, 14, que Rodas se encuentra a la misma altura que Gades, las columnas y el estrecho de Sicilia.

178 H. van Effenterre, en Musti, *Le origine...*, *op. cit.*, p. 296.
179 L. Godart en Musti, *op. cit.*, p. 197, n. 36.
180 E. M. Craik, *The Dorian Aegean*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1980, p. 31.
181 J. N. Coldstream, *Geometric Greece*, Londres, Methuen, 1977, p. 228.
182 J. N. Coldstream, «The Phoenicians of Ialysos», *BICS* 16 (1969), pp. 1-8.
183 F. Benoit, *Recherches sur l'hellénisation du Midi de la Gaule*, Aix-en-Provence, Qphrys, 1965, p. 31.

El hecho histórico de los viajes inmersos en contexto fenicio se independiza míticamente, en relación con Licia y los fenicios mismos. El mito se historiza en el caso de Estrabón, al remontar los hechos al período anterior a la inauguración de las Olimpíadas. La realidad histórica no es suficiente para fijar una tradición propia. Ésta queda al nivel de la ambigüedad. Los datos arqueológicos van por el mismo camino. La cerámica rodia aparece inserta en la colonización fenicia, entreverada con otros estilos, sincretizada en sus formas artísticas. Unos datos y otros dan a entender que el modo de apreciar las fuentes sobre la colonización rodia consiste en despertar el interés para encontrar otra realidad que sí coincide con el dato arqueológico[185]. Allí se han configurado viajes míticos como fundamento de los arcaicos y luego se han historizado. El arcaico sigue siendo para el caso rodio el periodo indeterminado en que integran tradiciones ambiguas, ya que, al parecer, los viajes hay que atribuidos a este periodo y a un contexto predominantemente fenicio. Así también se explican a su vez los caracteres específicos de las referencias que se hacen a personajes del mundo mítico en relación con los licios y sus familias. Las llamadas colonización mítica y rodia no tienen necesariamente que ser una invención helenística.

184 P. Lévêque, «A la charniere du bronze et du fer: une puissante expansion en Méditerranée», *DHA* 11 (1985), p. 158.

185 Véase, en otros, G. López Monteagudo, «Panorama actual de la colonización griega en la Península Ibérica», *AEA*, 50-51, 1977-1978, p. 3; J. Fernández Jurado, *La presencia griega en Huelva, Monografías Arqueológicas Del. Excav. en Huelva*, 1/1984, p. 48; J. P. Garrido, *Excavaciones en la necrópolis de «La Joya»*, Huelva, Madrid Dir. Gral. de Arqueología (EAE. N.° 71), 1971, p. 23; B. B. Shelfton, *Die «Rhodischen» Bronce Kannen*, Mainz am Rheim, P.V. Zaberni 1979, pp. 104 y reseña de D. K. Hill, en *AJA*, 85, 1981, p. 23; J. M. Blázquez, «La colonización griega en España en el cuadro de la colonización griega en Occidente», *Simposio Internacional de Colonizaciones*, (Barcelona, 1971), Barcelona, Dip. Prov., 1974, p. 67; M. E. Aubet, «Algunas cuestiones en torno al período orientalizante tartésico», *Pyrenae*, 13-14 (1977-1978), p. 92.

4. Las vías de Hércules en el extremo occidente

Entre las manifestaciones míticas que se refieren a Hércules, aquellas que se refieren al extremo Occidente y, en concreto, a lugares que se pueden identificar –al menos en determinados casos– con puntos de la Península Ibérica o con islas situadas en sus inmediaciones, se insertan dentro de otra tradición relativa a la configuración de los espacios vistos, conocidos o intuidos por los antiguos. Se trata de la configuración del mapa de la ecúmene, elaborado con una concepción etnocéntrica del mundo, en la cual los confines se identifican con «lo distinto», «lo opuesto» o incluso «lo contrario» en relación con el centro paradigmático, habitado por el observador, el cual modela a su gusto y según sus propios intereses el conjunto en el que se encuadran él y los otros. De este modo, no es extraño encontrarse a veces con que se identifican pueblos muy lejanos entre sí, pero equidistantes en su lejanía respecto de un centro concebido por griegos y romanos. La deformación de los límites permite una configuración especial de la *eschatiá* en la cual los mundos remotos se asimilan entre ellos. En este contexto se encuadran las primeras referencias al extremo occidente como uno de los confines, que se definirá como el *sêma* o hito que indica el límite de un territorio, en una metáfora que evoca la propiedad de una parcela agraria o la *chóra* de la ciudad, marcada con signos sagrados de algún modo asociados con la muerte, debido a la identificación del *sêma* con la tumba. Los confines occidentales del mundo se indican con las columnas de Hércules, en posición variable según el nivel de conocimientos de cada momento y de la capacidad para alcanzar el Océano, de modo que, más tarde, será la torre de Hércules, en Galicia, la que desempeñe la función de señal del *finis terrae*. Son los *Hermata* de Avieno, de Escílax o de la Suda.

Junto a este carácter extremo en la concepción de los límites occidentales, adquieren un valor especial dos realidades naturales: el Océano y el viaje del sol hacia su ocaso. Ambas realidades tienen importancia como tales en la vida del hombre arcaico. El Océano, además, como límite del mundo accesible o como camino para mundos nuevos y nuevas fuentes de riqueza, adquiere una gran trascendencia en el mundo simbólico, como apertura o delimitación. A esto se suma el valor simbólico del ocaso, del final del día y de los posibles viajes reales que, en síntesis, permitieron a la realidad cargarse ideológicamente hasta hacer posible utilizarlos de modo contradictorio. Esto hace difícil encontrar la forma de interpretar su significado y su naturaleza originaria.

Según Ateneo (XI 470 B-C), se contaba que el primero en describir el viaje del sol sobre un caldero *(lébes)* había sido el autor de la *Titanomachia* (fr. 8 Kinkel y Bernabé = fr. 7 Davies). Punto de partida del viaje de regreso del sol a través del país de los etíopes según Mimnermo (*Nanno* fr. 10 Diehl = 5 Gentili-Prato= Ateneo XI 470 A-B) fue el país de las Hespérides, cuyas manzanas se mencionan también en la *Titanomachia* (fr. 9 Kinkel, p. 312, y Bernabé = fr. 10 Davies = Filodemo, *De piet.* 92,24, p. 43, Gomperz). Según Hesíodo (*Teogonía* 518), delante de las Hespérides, en los límites de la tierra –*peírasin en gaíes*– estaba situado, para sostener el cielo, Atlas, hijo de Clímene, una de las Oceánidas. Océano, Atlas, el Sol y las Hespérides se encuentran relacionados entre sí en las narraciones más antiguas relativas al extremo occidental de la tierra[186].

Entre todos estos elementos aparece pronto la figura de Hércules. El rodio Pisandro de Camiro dice que el propio Océano le dio la copa del Sol dentro de la cual lo atravesó

186 También hay referencias a las Hespérides, junto con Atlas o Zeus, en Eurípides, *Hipólito* 742-751. Cfr. el comentario de W. S. Barret, Oxford, Clarendon Press, 1964, p. 302.

(fr. 5 Kinkel y Bernabé = fr. 6 Davies = Ateneo 469 C-D). No es extraño que, a partir de la época de Pisandro –probablemente hacia la mitad del siglo VII–, en Rodas se desarrollase un cierto interés hacia el Occidente, teniendo en cuenta la actividad marítima hacia el Mediterráneo promovida por esa misma isla, en la cual, además, se habían establecido comunidades fenicias, activamente dedicadas a tales viajes[187]. Por otro lado, se conservan tradiciones confusas relativas a los rodios, sobre viajes y colonizaciones que se remontarían a épocas muy antiguas. La arqueología muestra precisamente cómo, entre los hallazgos más antiguos encontrados en la Península, se cuentan los de cerámica rodia, que llega gracias a los fenicios[188].

Las Hespérides y Atlas se insertan en el undécimo trabajo de Hércules (Apolodoro II 5, 11) mientras que en Hesíodo (*Teogonía*, 287-294) se encuentra, por otro lado, el robo de los bueyes de Gerión transformado –tal vez por Pisandro de Camiro– en el décimo trabajo (Apolodoro II 5, 10), al cual se le añadió el viaje a Eritea. Si nos atenemos a lo que dice Ateneo (IX 496 D = fr. 7 A Kinkel y Bernabé = 7 A Davies), Paníasis afirmaba que Heracles guió la copa del Sol para viajar hacia Eritea, con una innovación temática que Lepore[189] considera como el fundamento de las ambiciones occidentales de la clase dirigente ateniense del siglo V, ambiciones que se manifiestan en la cerámica ática de la Italia meridional. Por su parte, Heródoto (IV 8) relata una tradición –que dice recogida de los griegos asentados en el Ponto– relativa a la leyenda de la llegada de

187 J. N. Coldstream, «The Phoenicians at Ialysos», *BICS* 16 (1969), pp. 1-8.

188 B. B. Shefton, «Greeks and Greek Imports in the South of the Iberian Peninsula» en *Phöenizer im Westen*, Mainz, 1982, pp. 337-370 y la contribución de Coldstream en el coloquio.

189 E. Lepore, «Il Mediterraneo e i popoli italici nella transizione del V secolo», en *Storia di Roma, I: Roma in Italia*, Turín, Einaudi, 1988, p. 490.

Heracles al país de los escitas llevando los bueyes de Gerión. Este último vivía fuera del Ponto, en la isla Eritea, frente a Gadira, más allá de las columnas de Hércules, en el Océano. Por esta razón se decía –si bien en Heródoto la cosa no está clara– que el Océano nacía en Oriente y llegaba a Occidente, trazando un recorrido en torno a la tierra. Por otra parte, la *Gerioneida* del sículo Estesícoro presupone el conocimiento de Tarteso, probablemente más fácilmente accesible desde Sicilia, centro de llegada y de partida para los viajes a través del Mediterráneo.

Heracles en occidente ha sido objeto de numerosos trabajos entre los cuales se deben señalar los de Colette Jourdain-Annequin[190], en los que se ponen de relieve los múltiples aspectos que históricamente se pueden recabar en el mito y, sobre todo, en el mito del robo de las vacas de Gerión. Aquí nos encontramos ante un ejemplo de la interrelación, en el plano mitológico, de épocas distintas, a través de procedimientos y realidades diversas, cuyos elementos tienden a unificarse en una única historia; sin embargo, en esta última se revelan de modo muy claro las contradicciones que derivan de aquella contaminación. Desde la antigüedad se tiende a interpretar las variantes como fenómenos sucesivos, lo cual no siempre corresponde a la realidad de las cosas. Tampoco se corresponde con ésta, evidentemente, la tendencia reduccionista que consiste en ver un ejemplo de evemerismo en cada historia. La historización del mito resulta ser un modo de eliminar muchos de sus aspectos más creativos, reflejo de los aspectos más complejos de la naturaleza humana. La explicación excesivamente realista reproduciría esta misma práctica evemerista. Mucho más productivo que la historiza-

190 C. Jourdain-Annequin, «Héraclès en Occident: Mythe et histoire», *DHA* 8 (1982), 227-282, *Ead.* «De l'espace de la cité à l'espace symbolique. Héraclès en Occident» *DHA* 15 (1989), pp. 31-48.

ción resultaría el estudio histórico de toda la fenomenología, incluidos sus aspectos menos históricos.

El conocimiento del Océano y de sus aspectos más concretos, la concepción imaginaria del espacio y de sus límites, y de los trabajos mismos como realizaciones narrativas de rituales y de prácticas iniciáticas, a su vez sublimación de las necesidades productivas y reproductivas del hombre primitivo se conjugan míticamente en una historia configurada sobre bases reales.

El relato de los trabajos se considera de una gran antigüedad[191], anterior al menos a la redacción de los poemas homéricos. El tiempo mítico indicaría una datación en torno al siglo XIV a.C.[192]. Los contactos con los griegos en el extremo occidente en época micénica han sido sistemáticamente negados por parte de los arqueólogos que han trabajado en la Península Ibérica, si bien algunos descubrimientos recientes ponen en duda, tal vez, tales observaciones[193]. Al mismo tiempo, se va reconociendo en diversos lugares la realidad subyacente a otras tradiciones míticas sobre contactos entre pueblos, gracias a estudios, más avanzados y más refinados, de los materiales[194]. Probablemente todas las tradiciones que se refieren a épocas remotas representan la conservación confusa de realidades[195] deformadas y adaptadas en función de fines propagandísticos o pedagógicos, o que buscan dar solidez a nuevas situaciones y fortalecer la cohesión de sociedades en proceso de formación.

191 R. Dion, «Tartessos, l'Océan homérique et les travaux d'Hercule», *RH* 224 (1960), p. 34.

192 *Ibid*, p. 41.

193 J. C. Martín de la Cruz, «Mykenische Keramik aus Bronzezeitlicher Sidlungsschichten von Montoro an Guadalquivir» *MDAI(M)*, 29 (1988), pp. 77-92 e *ibid.*, «¿Cerámica micénica en Andalucía?», *Revista de Arqueología*, 78 (1987), pp. 62-64.

194 Jourdain-Annequin, «Heracles...», op. cit., p. 229.

195 P. Lévêque, «A la charnière du bronze et du fer: une puissante expansion en Méditerranée» *DHA*, 11 (1985), p. 163.

I. En torno a las columnas de Hércules existen tradiciones que hacen remontar su denomínación a antiguos personajes míticos. Euforión (fr. 166 Powell = 164 v. Groningen = Schol. Dion. Per. 66, *GGM* II, 434 B, 4-7 = *FHA* II, p. 120) dice que antes se llamaban «de Crono» porque coincidían con los límites de su imperio, después fueron «de Briareo» y finalmente «de Hércules». La historia narrada por Hesíodo (*Teogonía* 622) se refiere a cómo Briareo y otros centímanos fueron relegados a los confines de la tierra, como Atlas *–ep' eschatiêi, megáles en peírasi gaíes–* , de donde luego fueron liberados por Zeus. Por el contrario, en la *Ilíada* XIV, 200-204, a los *peírata gaíes* habría sido llevada Hera por voluntad de Rea, cuando Zeus había expulsado a Crono. Estas referencias confusas se sistematizaron luego, probablemente en época helenística, como lo atestigua Euforión. Hay, sin embargo, una tradición, relatada por Diodoro (III 61, 3) donde se hace referencia al poder de Crono *(dynasteûsai)* sobre el Occidente: Sicilia, Libia, Italia y, en síntesis, todos los lugares de la Hesperia sobre los que ejercía su *basileía*, lo cual explica que en todas las regiones de occidente haya lugares llamados Cronia. Parecido es el testimonio de Píndaro (*Ol.* II 70 = 124) sobre la torre *(týrsin)* de Cronos, al final del camino de Zeus, para llegar a la isla de los bienaventurados.

Junto a Gades, al oeste de la antigua isla, Estrabón, en un pasaje en el que se hace referencia a la fundación de la ciudad (III 5, 3 = 169), situaba el Cronion, en el extremo opuesto del lugar en donde se encontraba el Heracleon, más de doce millas hacia el Este[196].

II. Sin embargo, la mayor parte de las veces, Briareo nos aparece, como epónimo de las columnas antes de Hércu-

196 A. García y Bellido, «Hercules Gaditanus», *AEspA*, 36 (1963), p. 102.

les[197], tal como sucede en un escolio a la *Alejandra* de Licofrón (649, ed. E. Scheer, II, Berlín, 1908, v. 9-11). Hesiquio dice que las columnas de Briareo son las mismas que se llaman de Hércules, y Aristóteles (fr. 678 Rose = Eliano, *Varia Historia* 5, 3) afirma que las que ahora se llaman columnas de Hércules antes se llamaban de Briareo. Eliano explica que cuando Hércules purificó la tierra y el mar y se convirtió en *evérgeta* de los hombres, éstos, para honrarlo, quitaron importancia al recuerdo de Briareo y le dieron a las columnas el nombre de Heracleas. Así entramos en un aspecto nuevo del mito, el del héroe puro que lucha contra personajes míticos más o menos monstruosos que representan situaciones anteriores. El epónimo precedente, perteneciente a un mundo concebido como primitivo, cede el paso al nuevo héroe. El mismo orden sigue Clearco (fr. 67 Wehrli), pero llama al primer Hércules, «Hércules de Briareo», para definir al segundo como «Hércules Tirio», presentados ambos como visitadores de Delfos, centro que fue vector ideológico y geográfico del mundo de la colonización. En el escolio a Píndaro, *Nemea* III 48, igualmente se dice que las columnas de Hércules son las de Briareo y se cita la *Titanomaquia* (fr. 2 B): «las columnas de Egeón, gigante protector del mar»; estas columnas eran las mismas que Partenio situaba en Gades (fr. 31 Gaselea =Schol. Dion. Per. 456). En *Teogonía* 816, verso considerado interpolado, Briareo se sitúa en el Océano, mientras que en la *Ilíada,* I 403-404, donde se mencionan los dos nombres, Briareo y Egeón, nos encontramos al gigante enfrentado a Posidón, en una rivalidad que afectará también a Hércules, en relación con los hijos del dios marino. En la *Exégesis* de la *Ilíada* XXIIIII ss., de Tzetzes, la sucesión se define con el nombre de tres Hércules y con tres epítetos distintos: Briareo,

197 Trumpez, *RE* III,1, 1897, cc. 833 ss.

egipcio e hijo de Alcmena. En conjunto, estos testimonios parecen atestiguar la conciencia de que hubo una fase griega, descrita en particular como preolímpica, anterior a la fenicia.

Contaba Estrabón (III 1, 7 = 140) que, según Timóstenes de Rodas, Calpe se llamaba anteriormente Heraclea y había sido fundado por Heracles. Fue una importante estación naval de los iberos, en la cual se desarrollaría una primera relación con los griegos, probablemente en conexión con los fenicios, a través de la patria del autor de la noticia, Timóstenes.

III. De un modo o de otro, haya o no una razón histórica que demuestre una procedencia griega, que de hecho quedó registrada en algunas fuentes literarias, existe la tradición de hacer coincidir el Heracles griego con el dios tirio en Occidente; y esto es así incluso en época tardía, dado que el propio Arnobio (I 36, 5), para sostener frente a los paganos el hecho de que Cristo murió verdaderamente, dice que del mismo modo, *in finibus Hispaniae*, está sepultado un Hércules tebano o tirio. Probablemente, la situación real debería rastrearse en una forma determinada de sincretismo. Gades es tradicionalmente colonia de los tirios, y, al mismo tiempo, uno de los lugares identificables con los límites alcanzados por Heracles en sus viajes. Esto consta en Estrabón (III 5, 5 = 170), cuando habla de la fundación, a la cual habían precedido asentamientos en Calpe y Sexi. Allí estaba *kaì gês kaì thaláttes tò péran* (170), el límite de la tierra y el mar. Muchos creen, dice Estrabón, que hay que buscar montes o algo semejante para localizar las *stêlai* (= las columnas de Heracles), pero se trata del reflejo de una costumbre antigua consistente en poner señales, demarcaciones territoriales como las que se usaban en Grecia en la época de las migraciones (171): estelas colocadas en puertas, estrechos, islas (III 5, 6 = 171), en forma de altar o de torre, en lugares que sirven como indicadores y que a la vez indican la posesión de un determi-

nado lugar[198], como sucede en este caso, donde el lugar es la ecúmene. Por todas partes, prosigue Estrabón, se suelen colocar demarcaciones sagradas a Heracles o a Dioniso. La costumbre griega y la tradición tiria seguramente no se contradicen. Prisciano (462) señala que en Gades, habitado por los tirios, se rinde culto a estatuas de Heracles.

El pasaje de Tzetzes referido a un Hércules egipcio, se comprende gracias al texto de Pomponio Mela (III 46), donde se habla de un templo de Hércules egipcio que *Tyrii constituere*. Era un lugar sagrado porque allí se encontraban sus huesos (*ossa eius*), un dato típico de los lugares de colonización. La existencia de un altar de Hércules en Egipto de origen tirio la demostró Van Berchem[199]. El Hércules egipcio, según Pausanias (X 13, 8), habría visitado Delfos, en este caso, antes que el Hércules de Tirinto, y aparecido ante el oráculo, allí denominado Canopeo, es decir, de Canopo, lugar donde es interesante señalar la existencia de salinas[200], ya mencionadas por Heródoto (II 112-113), quien menciona el lugar como un refugio de esclavos y habla de la presencia de una Afrodita identificable con la Asterté fenicia. Es probable que, en el sur de la Península, Astarté se identificase sobre todo como Juno[201]. La existencia de un cuadro confuso de los cultos de Heracles se refleja también en el hecho de que Plutarco (*De Herodoti malignitate* 14 = 857 E) criticase a Heródoto por haber puesto a «nuestro» Heracles después del fenicio y el egipcio. En realidad, Heródoto (II 43-44),

198 F. de Polignac, *La naissance de la cité grecque*, París, 1984, p. 101.

199 D. van Berchem, «Sanctuaires d'Hercule-Melqart. Contribution à l'étude de l'expansion phénicienne en Mediterranée», *Syria* 44 (1967), pp. 73-109, 307-338.

200 G. Grotanelli, «Melqart e Sid, fra Egitto, Libia e Sardegna», *RSF* 1 (1973), pp. 154-56.

201 J. M. Blázquez, *Imagen y mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, Madrid, 1977, p. 18.

aunque subraya esta prioridad, hace notar que los griegos admitían la duplicidad, síntoma de las tendencias integradoras de los territorios coloniales. En II 45, con referencia a Egipto, Heródoto relata una amenaza de sacrificio que habría tenido como objeto a Heracles, lo que podría indicar la existencia de sacrificios humanos.

La presencia, en Tasos, de cultos tirios, junto a los griegos, sobre los que reflexiona Heródoto (II 43-44) se relaciona con la época y con los lugares que sirvieron de demarcación a los viajes de los griegos en las largas navegaciones, *nautilíesi*, cuando las ciudades griegas entraron en contacto con el mundo periférico y tuvo lugar el encuentro triple entre griegos, fenicios e indígenas[202]. Al sur de la isla, en un lugar propicio para el encuentro entre griegos y tracios, pero también con los fenicios, en los puertos que dependían de la ciudad, el Heracleon aparece solo[203]. Pero, según Pausanias (V 25, 12), los griegos de Tasos declaraban que rendían culto al mismo Heracles al que veneraban los tirios de allí. La duplicidad no impedía la integración, esto es, el carácter tirio no impedía la participación griega. Allí se sacrificaba un toro, según Ateneo (X 412 C), y en el sacrificio se conmemoraba la historia de la competición entre Heracles y Lépreo por alcanzar el agua, tras el cual el vencedor se había comido un toro. La condición de encrucijada de poblaciones, de recinto para el ganado y de aprovisionamiento de agua parecen los rasgos principales del lugar de culto, reflejados en el mito y en el rito.

En el santuario se prohibía la entrada a las mujeres, las cuales, por su parte, monopolizaban el *Thesmophórion*, en el

202 R. Martin, «Introduction à l'étude du culte d'Héraclès en Sicilie», en *Recherches sur les cultes grecs en Occident. Cahiers du Centre J. Bérard*, Nápoles, Institut Français, 1979, p. 15.
203 Polignac, *La naissance...*, pp. 116-117.

otro extremo del territorio. Tampoco en Gades entraban las mujeres, según Silio Itálico (III 23-29)[204]. La existencia de algunos lugares de culto femeninos pudo representar la bipolaridad integradora de los procesos de colonización.

En el ámbito arqueológico, respecto de los materiales chipriotas del suroeste de la Península Ibérica, Shefton[205] ha formulado la tesis según la cual no tiene mucho sentido preguntarse si los trajeron los fenicios o los chipriotas. En todo caso, los materiales se van haciendo más complejos en cuanto a su origen, pero, en la mayor parte de los casos, proceden del mundo oriental, donde la integración, a veces conflictiva, entre griegos y fenicios, era más productiva. Entre los primeros estaban los rodios, que no sólo se mezclaban con los fenicios, sino que frecuentaban también lugares en los que la presencia de estos últimos era mayoritaria.

En Gades es clara la presencia del culto de Heracles y su carácter particularmente tirio[206]. Cleón de Magnesia, citado por Pausanias (X 4, 6), cuenta que, en una fiesta, por orden de Heracles, tuvo que marchar de Gades junto con los demás y vio a un hombre de cinco plectros de altura caer al mar ardiendo en llamas porque lo había alcanzado un rayo, en el curso de un rito que, naturalmente, es difícil de identificar[207]. Como en otros sitios, el lugar parece centro de culto y punto de encuentro entre fenicios y griegos, al aire libre, a semejanza de los primeros centros de culto del Foro Boario[208], donde se podía tener a una Afrodita/Astarté compañera de Hércules[209]. La isla de Eritea, donde Hércules había

204 Blázquez, *Imagen y mito...*, p. 22.
205 Shefton, «Greeks and Greek Imports», p. 339.
206 García y Bellido, «Hércules...», p. 149.
207 *Id.*, p. 130.
208 C. Ampolo, «La città informata e l'organizazzione centuriata», en *Storia di Roma*, I, pp. 236-237.
209 M. Menichetti, «Le aristocrazie tirreniche: aspetti iconografici», en *Storia di Roma* I, p. 122, fig. 45.

robado las vacas de Gerión, era conocida asimismo como Afrodisias (Plinio, *N.H.* IV 120) y, según Plinio, entre los indígenas era adorada una diosa llamada Juno. Esteban de Bizancio (s.v. *Afrodisías)* dice que hay una isla de este nombre entre Iberia y Gadira. Allí se congregan, en un lugar cercano, pero apartado, todas las razas presentes en el sur de la Península durante la época arcaica.

En los siglos IX y VIII, los restos griegos, como los yelmos conocidos de otras zonas del Mediterráneo, aparecen sobre todo en el suroeste[210]. Los restos de crateras encontrados en la zona de Huelva pueden remontarse, según algunas dataciones, al siglo VIII[211], pero hay incluso fragmentos de estilo geométrico del siglo IX[212]. Huelva sería así un centro de confluencia, bien conocido, entre griegos, semitas e indígenas[213]. Allí la cronología está, por lo general, mejor establecida[214]. La leyenda de la participación de los cnidios y rodios en los viajes fenicios está atestiguada por restos arqueológicos igualmente mezclados[215], en los que se refleja una realidad más compleja del fenómeno colonial.

IV. El episodio más notable de los que vienen narrados sobre Hércules en relación con el extremo occidente es el del robo de las vacas de Gerión, empresa que se sitúa en la isla de

210 M. Almagro Gorbea, «Cascos del bronce final en la península ibérica», *TP* 30 (1973), p. 359.

211 M. Belén, M. del Amo y M. Fernández Miranda, «Secuencia cultural del doblamiento en la actual ciudad de Huelva durante los siglos IX-VI a.C.», en *Huelva Arqueológica VI. Primeras jornadas arqueológicas sobre colonizaciones orientales*, Huelva, Diputación Provincial, 1982, pp. 24 ss.

212 Según M. Bendala, «Notas sobre las estelas decoradas del suroeste y los orígenes de Tartesos», *Habis*, 8 (1977), p. 203, n. 55.

213 R. Olmos y J. P. Garrido, «Cerámica griega en Huelva. Un informe preliminar», en *Homenaje a Sáenz de Buruaga*, Madrid, Diputación Provincial de Badajoz, p. 257 y s.

214 J. Fernández Jurado, *La presencia griega en Huelva*, monografía arqueológica, col. Excavaciones de Huelva, 1/ 984, pp. 48 ss.

215 T.J. Dunbabin, *The Western Greeks*, Oxford University Press, 1948, pp. 328-330.

Eritea, identificada por Estrabón con una islita paralela a Gades o, en general, con la propia isla en donde se encontraba la ciudad[216], indicación confirmada por Ferécides (*FGH*3F18B = Estrabón III 5, 4, 169). El lugar se considera habitualmente propicio para el ganado, gracias al pasto seco que determina el fuerte sabor de la leche y de sus derivados. Toda la costa frente a ella, añade Estrabón, es habitada *koinêi*, expresión con la que se quiere insistir en el carácter integrador del lugar.

Desde el tiempo de Hesíodo (*Teogonía*, 289-291), Eritea aparece como lugar donde se abandonan las vacas, entre las cuales, Heracles dio muerte a Gerión. Éste era descendiente de Medusa, a la cual Perseo, antepasado de Heracles, cortó la cabeza[217].

Gerión es hijo de Crisáor y de Calírroe, «el bello arroyo». Crisáor nace con Pegaso, que vino al mundo junto a las fuentes del Océano y que luego abandonó la tierra, rica en ganado (281-282). Gerión nace frente a Eritea, en la isla y, según algunos, habría nacido ya como rey de Tarteso. Poseía los *armenta pulcherrima* que Hércules robó y allí permanece, según Servio (*Aen.* VII 662), un árbol nacido de su sangre. De igual modo, Pausanias (I 35, 8) habla de un árbol, *mnêma* de Gerión en Gades, mencionado por Filóstrato (*Vida de Apolonio* V 5).

En Estesícoro, Gerión nace en las fuentes del río Tarteso, pero fue muerto en la isla. Aquí se podría reconocer tal vez un primer indicio hipotético de la transhumancia, reflejado en el mito (Page, *PMG* fr. 184 = 5 Bergk = 4 Diehl). Estesícoro hablaba del Gerión pastor de bueyes, según testimonio de Estrabón (III 2, 11 = 148). De igual modo, Estrabón

216 Schulten, *FHA* II, p. 26, considera tardía la identificación de Eritea con Gades y cree que anteriormente la primera se identificaba con Tartessos.
217 Heródoto, II 43, con el comentario de Legrand, CUF.

cuenta que había antiguamente una ciudad entre los dos brazos de la desembocadura del río[218], brazos de los que habla también Eustacio, en el escolio a Dionisio Periegeta, 337 (*FHA* I, p. 189).

Éstos son los elementos principales de la leyenda: el Océano próximo a Gades, donde pastaban los bueyes de Gerión (Diodoro, IV 17, 1), la existencia de las columnas, los hijos de Crisáor y el ganado. La riqueza de Eritea, concretada en el ganado, era un lugar común (Dion. Perieg. 555 = *GGM* II, p. 138). Eritea *boutróphon* y los viajes de Heracles están constantemente en relación con el ganado (Avieno, *Or. Mar.* 325). Eritea, rica en bueyes, de donde Heracles se llevó las vacas de Gerión (Euforión, fr. 82 Powell = 58 v. Groningen = Eust. *ad* Dion. Peieg 558 = *GGM* II 326,1). Eran islas inhóspitas para los navegantes, donde había, según Avieno (357-370), *templa et aras* de Hércules y la escasa profundidad del agua permitía caminar fácilmente sobre el mar: *super ferri salo* (cfr. *FHA* II, p. 31). A Eritea, según el Pseudo Escimno, 150 ss. (= *FHA* II, p. 57) se llevaban manadas de vacas que eran mejores que las egipcias y que las tesprotias del Epiro. Además, continúa el autor, Gades era *katoikía* de comerciantes, *émporoi* tirios. Las funciones de centro comercial y de lugar de reunión de las manadas no se contradicen, sino que más bien son complementarias. En la descripción del Pseudo Escimno viene a continuación Tarteso. En el plano mítico, como lo atestigua Pausanias (VI 36, 3), la orden de Euristeo a Hércules de hacerse con las vacas de Gerión venía determinada por el prestigio de los criadores de Iberia. Estrabón se refiere a las manadas que pueden pasar a las islas situadas en la desembocadura de los ríos (III 2, 4 = 143), pero extiende la abundancia de mana-

218 Lassère, *ad loe.* Véase también M. Arenillas y C. Sáenz, «Los ríos», en *Geografía física de España*, 3, Madrid Alianza Editorial, 1987, p. 230, y fig. 96 (pp. 323-324).

das a toda la Turdetania (III 2, 6 = 144). Arqueológicamente es posible intuir la antigua riqueza de los pastos del suroeste de la Península[219]. Se considera a las Casitérides como polos de atracción del comercio fenicio, donde se adquiría, entre otras cosas, la sal y donde Estrabón sitúa expresamente a pastores trashumantes.

En el santuario de Gades, según Estrabón (III 5, 7-8) había dos pozos, más un tercero en la ciudad, hecho que sin duda favoreció la transformación del sitio en punto de paso y de atraque. También Plinio (II 219) habla de pozos y de fuentes en el templo de Hércules y del mar que tiene vetas de agua dulce[220]. El culto a Hércules suele coincidir con lugares en donde hay sal y hay fuentes[221]. En la Hispania Citerior se conocen varios yacimientos de sal (Aulo Gelio, II 22-29) y Plinio menciona la sal de la Bética (XXXI 80-88) dentro de un pasaje en el que se habla del *garum*, pero también de las vacas, de los pastos y de la leche. Hércules representa, de alguna manera, la unión de la sal con la vida civilizada. El lugar en donde se le rinde culto puede transformarse en punto de encuentro de varios itinerarios, como en el caso del Foro Boario, con vías de comunicación fluviales y terrestres. Como hipótesis, se puede añadir[222] que, al menos en los tiem-

219 M.E. Aubet, «Algunas cuestiones en torno al período orientalizante tartésico», *Pyrenae*, 13-14 (1977-1978), pp. 90 ss.; J. M.ª Blázquez, *Historia económica de la Hispania romana*, Madrid, Cristiandad, 1978, pp. 49 ss. M. Ponsich, *Aceite de oliva y salazones de Bética y Tingitana*, Madrid, Universidad Complutense, 1988, pp. 44 ss.

220 García y Bellido, *Hércules...*, p. 108-109; J. M.ª Blázquez, «Gerión y otros mitos griegos en Occidente», *Gerión*, 1 (1983), p. 21.

221 M. Torelli, «La popolazione dell'Italia antica: Società e forme del potere», en *Storia di Roma* I, p. 62. D. Plácido, «Los viajes de los héroes, los riesgos del mar y los usos de la sal en el extremo occidente», J. Molina, M.ª J. Sánchez, eds., *III Congreso Internacional de Estudios Históricos. El Mediterráneo: la cultura del mar y la sal*, Ayuntamiento de Santa Pola, 2005, pp. 57-63.

222 F. Coarelli, «I santuari, il fiume, gli empori», en *Storia di Roma*, I, p. 147; *id. Il Foro Boario*, Roma, Quasar, 1988, pp. 123-124.

pos de los viajes de los foceos, las naves nuevas de las que habla Heródoto (I 163) permitieron la penetración hacia el interior remontando el Betis, a partir del centro heracleo costero, lugar que es asimismo punto de partida de la vía heraclea costera[223], que habría de convertirse en una vía romana[224].

En otros lugares, la coincidencia se repite. Dion Crisóstomo (VII 39) habla de unos pastos donde se construyó un gimnasio en el que había estatuas de varios dioses, Heracles entre ellos. Según Diodoro (IV 23, 2), fueron las vacas las que dieron la inmortalidad a Heracles. Ésta se alcanza mediante una prueba iniciática que le confiere naturaleza divina, de modo que se hacen coincidir aspectos antropológicos y aspectos económicos en la configuración del mito. Muchos son los ejemplos de sacrificios de toros a Heracles, uno de los cuales, particularmente significativo, es el de Rodas[225], lugar que corresponde a un posible punto de partida de viajes mixtos a través de los cuales se explica precisamente el tipo de rasgos complejos que se observan en la Península Ibérica[226]. Heracles es objeto de culto también en muchas otras ocasiones como personaje que simboliza el viaje al más allá[227]. En el lugar en cuestión, desde el punto de vista de García y Bellido, destaca la disposición del recinto sagrado respecto de la ciudad, el mar, la costa y las vías terrestres de comunicación.

223 *It. Ant.* 405,7. Véase J. M. Roldán, *Itineraria Hispana*, Universidad de Valladolid-Universidad de Granada, 1975, pp. 56 ss.

224 Vaso de Vicarello. Roldán, *Itineraria...*, pp. 154-160. Véase R. Chevallier, *Les voies romaines*, París, A. Colin, 1972, p. 178.

225 J. L. Durand, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne. Essai d'anthropologie religieuse*, Paris-Roma, la Découverte, 1986, pp. 149 ss.

226 R. J. Harrison, *España en los albores de la historia*, Madrid, Nerea, 1989, pp. 105-108, 177-181; Véase, *supra*, p. 253 y ss.

227 B. Liou-Grille, *Cultes «heroïques» romains. Les fondateurs*, París, Les Belles Lettres,1980, pp. 21-22. J. Fontenrose, *Python. A Study on Delphic Myth an its Origins*, Berkeley, University of California Press, 1959, p. 333.

V. La referencia al Océano en la *Teogonía*, 291-292, muestra que la tradición se remonta a los tiempos anteriores a la colonización[228]. Según Hesíodo, las vacas que se llevó Heracles fueron conducidas a Tirinto, reino de Diomedes (*Il.*, II 559), que seguía habitado en período postmicénico[229].

Sin embargo, la mayor parte de los testimonios se sitúa en el ámbito del mundo colonial, si bien en buena medida fuera de las líneas consideradas más adecuadas para el transporte de la cerámica orientalizante en época arcaica, esto es, en el norte de África[230], donde se sitúa, por otra parte, el episodio de la muerte de Anteo, hijo de Posidón, análogo a Busiris, el que fue muerto por Heracles. El episodio está relacionado con las Hespérides más que con el robo de las vacas (Ferécides, *FGH*3F17 = *Schol Apoll. Rhod.* IV, 1396).

Es importante la referencia a la Campania (Servio, *Aen.* VII 662 y VI 107), donde se quería relacionar con Baulos una etimología a partir de Boaulia, debida a las *boes* de Gerión, que pervivió hasta época de Símaco[231]. También Estrabón alude a las vacas de Gerión (I 4-6 = 245 C), a propósito de las aguas termales del golfo Lucrino. Diodoro (IV 21, 5) hace pasar a Heracles por Cumas. La vía Heraclea transcurría entre el Lucrino y el mar, permitiendo así el paso de las vacas de Gerión[232]. Antes, según Diodoro (V 21, 1), habría pasado por Roma. Silio Itálico (VI 628-30) dice que llevó las vacas delante de las murallas de Roma. En Italia, la relación con los caminos, con el agua y con el mar son

228 Jourdain-Annequin, *Héraclès...*, p. 240.
229 R. H. Simpson y J. F. Lazenby, *The Catalogue of the Ships in Homer's Iliad*, Oxford, Clarendon Press, 1970, p. 61.
230 Shefton, «Greeks and Greek Imports...», p. 341.
231 P. Bruggisser, «Symmaque et la mémoire d'Hercule», *Historia*, 38 (1989), pp. 380-383.
232 M. Valenza-Mele, «Eracle euboico a Cuma. Le gigantomachie e la via Heraclea», en *Recherches sur les cultes...*, p. 41.

similares a las que hay en el sudoeste de la Península Ibérica[233].

Con las vacas, una vez más, se llega a Sicilia, donde Motia denunció a los ladrones de ganados (Hecateo, *FGH*1F76 = fr. 85 Nenci). Allí existía también la tradición de las vacas del Sol, atestiguada por Paníasis (fr. 8 Kinkel = fr. 8 Davies = fr. 10 Bernabé = Schol. *Od.*, XII 301), o aquella otra según la cual Heracles habría pasado delante de Escila con las vacas de Gerión (*Schol. Lycophr.*, 651). El héroe dio muerte también a Érice, hijo de Posidón (Apolodoro, II 5, 10) y descansó en una zona de aguas termales, antes de proseguir el camino hacia el centro de la isla. Causa de la disputa fueron también aquí las vacas (Paus. III 16, 4-5). Según Pausanias (IV 3, 4), este episodio es uno de los ejemplos que demuestran la importancia atribuida por los hombres de entonces a los rebaños[234]. Son caminos que anuncian la colonización[235]. En Sicilia arraigó la costumbre de dedicar cultos anuales a Heracles y lo mismo ocurrió en España. Heracles regaló vacas a los reyes, los cuales a su vez instituyeron sacrificios en su honor (Diodoro, IV 18, 3)[236]. En la costa de Levante, en torno a Cartagena, hay una isla de Heracles, identificada con Escombraria, cerca de la cual se pescaba un pez, el escombro, particularmente adecuado para hacer el *garum* (Estrabón III 4, 6 = 159). En Ateneo (III 121a) se mencionan Escombraria y Lexitania entre los sitios más importantes para la producción del *garum*.

233 Fontenrose, *Pitón. A Study...* pp. 341-344. Sobre el ara máxima y la fundación de Roma, F. Coarelli, «I Santuari...», en *Storia di Roma* I, pp. 128 ss. *Id. Il Foro Boario...*, pp. 127-139.

234 M. Giangiulio, «Greci e non Greci in Sicilia alla luce dei culti e delle leggende di Eracle», en *Modes de contacts et processus de transformation dans les sociétés anciennes. Actes du colloque Cortone* (24-30 Mai 1981), Scuola Normale Superior di Pisa-École Française de Rome, 1983, pp. 784-846.

235 Jourdain-Annequin, «De l'espace...», p. 36.

236 R. C. Knapp, «La via Heraclea», en el Occidente: mito, arqueología, propaganda, historia, *Emerita* 54 (1986), p. 110.

Una vía de comunicación identificable con la vía Heraclea (Diodoro, IV 22, 2) ponía en comunicación Italia con España[237]. El camino por Italia pasaba a través de los Alpes, donde Heracles aparece como protector de los montes contra los galos belicosos, según testimonio de Justino (XXIV 4, 4)[238]. En Liguria, Heracles representa la acción pacificadora, mientas que en la *Astronomía* de Higino, el héroe conduce las vacas *per Ligurum fines* (II 6, 3, p.437). Los ligures, según Estrabón (IV 6, 2 = 202) hacían descansar sus ganados junto al mar. Se trata de la región situada en el *hinterland* de Mónaco. Dionisio de Halicarnaso interpreta el viaje de Heracles en clave evemerística: la guerra contra Gerión estuvo seguida por la guerra contra los ligures. Diodoro (IV 19, 1; V 24, 2) atribuye al héroe la fundación de Alesia, en la Galia. Allí estaba el *Lithodes*, campo de piedras entre Marsella y el Ródano, en medio de una llanura donde había agua y pastos para los rebaños, a lo largo del camino de Heracles desde el Cáucaso hacia las Hespérides, después del paso a través de los ligures (Esquilo, fr. 199 Nauck = Estrabón IV 1, 7 = 182-183). Más hacia el este, está el puerto de Mónaco, con su santuario de Heracles Moneco. Estrabón (IV 6, 3) dice que está situado en el camino que va de España a los Alpes. Por aquella parte, en torno al Ródano, se sitúa la lucha de Heracles contra Alebión y Dércino (Mela, II 5, 78), ambos hijos de Posidón, el primero de los cuales murió porque intentó impedirle a Hércules que pasase con las vacas de Gerión (*Schol. Lycophr. Alex.* 649). A lo largo del Ródano, según Plinio (III 34), había una ciudad llamada Heraclea, con un *stagnum*.

237 P. Sillières, «Le "camino de Aníbal". Itineraire des gobelets de Vicarello, de Castulo à Saetabis», *MCV* 13 (1977), p. 38. R. Thouvenot, *Essai sur la province romaine de Bétique*, París, De Boccard, 1940, p. 490.

238 Jourdain-Annequin, «De l'espace...», p. 37.

La marcha de Hércules con las vacas prosiguió, según Diodoro (IV 25, 1), a través del Epiro y el Peloponeso, para llegar a Atenas. Según Filóstrato (*Heroico* 8, 17, p. 140), llevó a Olimpia desde Eritea los huesos de Gerión, para que no se pusiese en duda su *âthlon* como en las empresas aristocráticas clásicas y en las ofrendas a los santuarios típicas de la época de la colonización. En Lidia, un lugar dedicado a Ilo era considerado escenario de la historia de Gerión (Paus. I 35, 7-8); allí se identificaban un trono excavado en la roca, un torrente (identificado con el río Océano) y cuernos de bueyes que aran la tierra (considerados como restos de la manada de Gerión). También entre los griegos del Ponto se contaba, según Heródoto (IV 8) la historia según la cual Heracles habría llegado a Eritea con las vacas de Gerión.

En Caonia, cuando Heracles guiaba las vacas desde Eritea (Aristot., *Metereol.* II 2-3 = 259a 25-35), el héroe permitió que surgiese una fuente de agua salada que servía para condimentar. La vía Heraclea desde España hacia Galia y Liguria servía para proteger, de los ladrones, a los viajes de los nativos y de los griegos, según los *Mirabilia* pseudo-aristotélicos (85 = 837a8-12). Los lugares que servían para concentrar la actividad comercial y para pastos se entrecruzan y crean proyecciones de amplio alcance, con las cuales se buscaba protección para actividades económicas de diverso tipo, que tocan puntos diversos del mundo mediterráneo, en los que se interfieren relaciones marítimas y terrestres en espacios costeros privilegiados y se crea un conjunto de mitos en los cuales se mezclan de modo indisoluble las características de los diversos momentos de la historia antigua. La vía Heraclea es, en sus bifurcaciones, camino para el ganado (Avien., *Or. Mar.* 326-28) y, sucesivamente, este camino se proyectó en una red cada vez más compleja, adaptada a la actividad económica, la cual, anteriormente, se concentraba en el pastoreo y, en todo caso,

abarcaba lugares aptos para el descanso del ganado, por lo cual este último se mantiene, como término de referencia, hecho religioso, a través de la metáfora del pastor de los muertos. A esto se suma la percepción del espacio y la colocación de las demarcaciones sobre los confines de la tierra que preocupaban a los primeros viajeros griegos ante los lugares remotos donde se encontraban con formas primitivas de pastoreo. De este modo, el mito contribuye a crear la imagen general del espacio antiguo, válida, en primer lugar, para concebir el mundo de las colonizaciones y, en segundo lugar, para delimitar las posibilidades objetivas del imperio romano, para señalar aquello que efectivamente se podía controlar. De aquí emerge la complejidad de todo el sistema mítico: del pastoreo al imperio, a través del mundo colonial, en constante superación e integración de las etapas anteriores.

III. La Iberia de Estrabón y el imperialismo romano

La *Geografía* de Estrabón puede considerarse como una de esas obras que en la Antigüedad recogían, en un momento dado y por las circunstancias históricas precisas en que nacen, un conjunto variado de tradiciones anteriores. Por un lado, es receptáculo de la tradición arcaica, en cierto modo presente antes en Heródoto, en la que el tema central estaba situado en las colonias y en los viajes, donde se producía una curiosa mezcla de realidades y leyendas[239], donde el pasado mítico recibía el mismo tratamiento que la historia, aunque, al mismo tiempo, Estrabón se siente heredero de Polibio para distinguir entre lo mítico y lo histórico[240]. Por otra parte, de

239 S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, Roma, Laterza, 1974 (4.ª ed.), p. III.
240 *Ibid.*, p. 493.

modo aparentemente contradictorio, el geógrafo está situado en la corriente propia del pensamiento helenístico, satisfecho de su propia época y de las conquistas de sus hombres, capaces de investigar sobre otros pueblos y de oponerse a los «mitos» de los historiadores antiguos con las armas de la ciencia[241], pero también gracias a las ventajas conseguidas por la obra de los romanos, especialmente en la época de Augusto, como culminación de un largo proceso civilizador. El mito es, para él (I 2, 8), un útil instrumento en manos del estado, para la emulación y para crear el terror[242], con lo que se sintetiza la tradición y el presente. Dentro de este mundo, como la época misma, su obra tiene pretensiones de síntesis universal, plasmada en el mito de Heracles estoico, como la concepción providencialista que ve en la naturaleza las condiciones adecuadas para la configuración del mundo sólo puesta en práctica mediante la acción de los romanos[243]. Como Posidonio, al que frecuentemente cita[244], Estrabón era partidario de la conquista romana y admirador de su capacidad de organización[245]. Igual que el Imperio mismo, el conjunto resulta una obra totalizadora en el tiempo y en el espacio, una enciclopedia de información sobre la ecúmene[246], que asume el pasado en su variedad dentro de un presente concebido como unidad. Por ello, importa poco si está dirigida a responder a los intereses de griegos o de romanos[247]. El objeto de su publica-

241 *Ibid.*, p. 509.
242 J. C. Bermejo, *Mitología y mitos de la Hispania prerromana*, II, Madrid, Akal, 1986, p. 18.
243 Mazzarino, *op. cit.*, III, p. 61.
244 A. Momigliano, *La historiografía griega*, Barcelona, Crítica, 1984, p. 230.
245 H. L. Jones, *The Geography of Strabo* (L.C.L.), p. XX.
246 *Ibid.*, p. XXX.
247 *Ibid.*, p. XXVI. Cfr. E.Ch.L. Van der Vliet, *Strabo, over Landen, Volken en Steden*, Assen-Amsterdam, Van Gorcum, 1977, 342 pp., sólo conocido por reseñas: G. Nachtergel, *Latomus*, 39, 1980, pp. 444-445; E.W. Gray, *CR*, 30 (1980), pp. 9-12. También F. Lasserre, *REL*, 55 (1977), pp. 15-16.

ción es servir de utilidad a los gobernantes, en su sentido más amplio, con vistas a la práctica (I 1, 18)[248].

La obra toma así el aspecto de un manual eminentemente utilitario con apariencia sistemática. Sin embargo, detrás de ésta se ocultan ciertos rasgos que dejan ver una configuración ideológica, capaz de revelar una determinada concepción del imperio y de las relaciones entre Roma y los pueblos sometidos, así como de las formas de explotación de los territorios conquistados[249]. La información no se transmite sin una cierta carga ideológica. La linealidad descriptiva se ve frecuentemente rota por apreciaciones que descubren los intereses de fondo.

Dado el especial modo de elaboración de la *Geografía,* no siempre es fácil averiguar cuál es en cada caso la fuente utilizada. Sin duda, para la península ibérica, en primera línea se encuentran Polibio, Posidonio y Artemidoro[250]. Ahora bien, al margen de las frecuentes citas y de que el análisis situacional de la información es suficientemente explícito en este campo[251], resulta evidente que la obra posee una organización propia y que el resultado es un libro completo con su sistemática específica, dentro de la que se incluye el carácter de síntesis de las tradiciones anteriores, a las que, como el mismo Imperio romano, el autor inculcaba vigencia actual y un concepto unitario que no excluye la diversidad como componente fundamental.

Estrabón remonta hasta la tradición homérica la fama de la prosperidad de occidente, debida a razones naturales y

248 Bermejo, p. 17; M. Clavel-Lévêque, «Les Gaules et les Gaulois: pour une analyse du fonctionnement de la Géographie de Strabon», *DHA,* 1, 1974, p. 83.

249 M. Clavel-Lévêque, p. 79.

250 A. Schulten, *FHA,* VI, pp. 1 ss.

251 Como en III 4, 3, en que, a partir de Abdera, se desvía de la línea descriptiva para referirse a los viajes de los héroes homéricos, en un panorama general cuya única justificación coherente es el haber tomado como base la obra de Asclepiades.

causa de frecuentes viajes que desde Heracles perduran hasta los romanos (I 1, 4). Al mismo tiempo, se fija en su carácter extremo, que se compara con la India (I 1, 8), con el Ponto (I 2, 10) y a sus habitantes con los escitas y los etíopes (I 2, 27). Pero lo extremo, en su concepción del mundo, debe quedar integrado en la tierra como un todo (II 5, 4), considerada principalmente como la que rodea el mar Mediterráneo (II 5, 25-26). Aun así, el hecho de comenzar por Europa tiene su explicación, no sólo en su rica variedad y en ser especialmente adecuada para criar hombres virtuosos, sino porque ha proporcionado más bienes a los demás hombres y porque, aunque no todos los lugares están habitados y subsiste la piratería, todo puede mejorarse mediante buenos administradores, como fueron los griegos, a pesar de sus condiciones geográficas negativas, y sobre todo los romanos, que a los pueblos salvajes y aislados les han enseñado a vivir de modo civilizado. Así se ha creado una útil colaboración, pues unos ayudan con las armas a los otros, que aportan sus productos. La guerra pasa a formar parte de un todo que incluye civilización y agricultura. En este parágrafo (II 5, 26), se expresa de modo clarividente la integración europea bajo el Imperio romano.

Al iniciar la descripción concreta, en el libro III, el punto de partida se sitúa en la Península Ibérica, en que, cuando trata las características generales, comienza por los aspectos negativos, que sitúa en el norte, tales como el hecho de encontrarse pobremente habitada y las dificultades del relieve y del clima, lo que hace de sus habitantes unos seres incapaces de relacionarse con los demás. A ello se contrapone todo el sur, especialmente próspero más allá de las columnas de Hércules (III 1, 2). Al tiempo que se produce una primera aproximación descriptiva, se realiza también una división del territorio, que define la creación de recursos y las formas de dominio.

Dentro de la península, el inicio está en el Promontorio Sacro *(Hieròn Akrotériou)*[252], al que se considera no sólo lo más occidental de Europa, sino también *semeîon,* marca o límite final, de la ecúmene. Se trata del *sêma,* señal o tumba que, como monumento sacro, da carácter de tal a los límites de la propiedad o de la ciudad y, en este caso, de la ecúmene o, lo que es lo mismo, del Imperio romano, del mismo modo que *Terminus* ponía fin al Imperio al tiempo que garantizaba los límites de la propiedad y evitaba el conflicto acerca de ella (Ovidio, *Fasti,* II 639 ss.) y del mismo modo que, anteriormente, los *hóroi* de la *chóra* de los helenos estaban representados por las columnas de Hércules (Isócrates, *Filipo,* 112), que también eran un trofeo de los bárbaros. Así se crea la imagen del control territorial e imperialista al mismo tiempo. En época de Estrabón, el límite se ha trasladado, aunque él sabía que antes las columnas eran el límite de la ecúmene (III 5, 5)[253]. Según Heródoto (IV 152), Coleo y sus hombres habían atravesado esos límites *(diekperésantes)* para llegar a Tarteso. Ahora también interesa más la parte de la costa sur que se encuentra al otro lado de las columnas de Hércules que, en cambio, se han convertido en el punto de contacto y comunicación entre el mar interior y el exterior (III 1, 7). De hecho, es la Turdetania lo que atrae más su atención (III 1, 6), y Gadeira (Cádiz), a pesar de estar construida en el extremo de la tierra *(escháte),* se ha hecho famosa gracias a la navegación y a sus relaciones amistosas *(philía)* con los romanos. Ahora, *tà eschatá, tà peírata,* pertenecen, en lo que a esta zona se refiere, al mundo del mito (III 2, 12-13). Los límites de la

252 M. Salinas «Hieron Akroterion. La geografía religiosa del extremo occidente en un texto de Estrabón», *Actas del I Congreso peninsular de Historia Antigua* (Santiago de Compostela, julio de 1986), Universidad de Santiago de Compostela, 1988, II, p. 140.

253 G. Bunnens, «Le rôle de Gadès dans l'implantation phénicienne en Espagne», *Los fenicios en la península ibérica,* Sabadell, Ausa, 1986, II, p. 188.

Turdetania coinciden con el Anas (Guadiana), con lo que la zona situada entre este río y el Promontorio queda olvidada. El *semeîon* resulta puramente simbólico y, por tanto, especialmente revelador.

El *Hieròn Akrotérion* vuelve a ser punto de partida *(arché)* para describir la costa atlántica (III 3, 1), pero, al llegar a los cántabros, los califica como *hýstatoi,* los últimos (III 3, 5), después de haber marcado el *hóros* de Bruto (III 3, 4) en sus campañas. Anteriormente (III 3, 3), al señalar los límites de los lusitanos, ni siquiera han sido mencionados. Habitan, continúa, el cabo Nerio, límite *(péras)* tanto occidental como septentrional[254]. Aquí, el objetivo de Estrabón parece más actual, y pretende delimitar a estos pueblos[255], no con referencia a tradiciones míticas o al remoto pasado, sino a las realidades próximas, para lo que se sirve de un hipotético hecho histórico en el que desempeñaba un importante papel el significativo río Lete o del Olvido, así denominado como consecuencia de la *stásis.* El límite de la ecúmene se convierte en un criterio cultural fuera del cual queda lo carente de interés o imposible de controlar (II 5, 8)[256].

El autor considera necesario *(anánke)* dedicar más espacio a la Turdetania para conocer sus ventajas naturales y su prosperidad, pues sobresale gracias a sus riquezas en la tierra y en el mar (III 1, 6)[257]. Sin duda, son circunstancias favorables para el desarrollo de una civilización que se remonta en muchos años[258] y se caracteriza por la unidad de su escritura frente a la diversidad de los otros habitantes de Iberia. La misma unidad aparece en la no distinción actual entre turdetanos y túrdulos.

254 C. Alonso del Real; «Estrabón revisitado», *Gallaecia,* 3/4, 1977-1978, p. 61.
255 M. V. García Quintela, «El río del olvido», en Bermejo, *cit.*, p. 83.
256 Bermejo, p. 17; J. M. Blázquez, «La lberia de Estrabón», *HA,* 1 (1971), p. 37.
257 Blázquez, «Iberia», pp. 10-12.
258 L. A. Thompson, «Strabo on Civilization», *Platon,* 31 (1979), pp. 216; 227.

Pero lo que en la práctica atrae más la atención de Estrabón sobre la Turdetania es la producción, lo que viene a justificar que la información sea aquí más precisa que para el resto de la península[259]. En todos los parágrafos dedicados a la región existen datos sobre ella, pero, sobre todo, III 2, 6, constituye un auténtico inventario de sus principales riquezas, tanto naturales como resultado de la industria humana: pescados y salazones, maderas y barcos, lanas y tejidos.

El interés por la producción supera incluso la organización sistemática regional, pues de las minas de las montañas de la Bética el autor pasa a las minas de Carpetania y Celtiberia (III 2, 3), lo que las convierte en la unidad temática, aunque, por otra parte, se marca una diferencia entre las primeras, cercanas a territorios fértiles y a los cauces de los ríos, y éstas otras, en zonas áridas y secas. En la misma contraposición se vuelve a insistir más adelante (III 2, 8): las minas de Turdetania tienen la ventaja de que se encuentran en una región rica, donde existen otros productos que le proporcionan prosperidad. Minas existen en toda Iberia, pero no toda es igualmente rica. Aquí de nuevo (III 2, 9), Estrabón menciona a los lusitanos y a los ártabros, entre los que recuerda que el trabajo era realizado por mujeres. También presta su atención a las minas de Cartago Nova (III 2, 10) y aquí, además, se fija en la cantidad de mano de obra utilizada y en la rentabilidad que le producía al *dêmos* de los romanos en tiempos de Polibio. Más tarde (III 4, 6), en un contexto propiamente levantino, Estrabón tendrá que referirse de nuevo a las minas de Cartago Nova, junto con otros rasgos de su capacidad productiva. La producción es también objeto de atención en los capítulos dedicados a otras regiones, aunque de modo menos detallado e intenso. Sólo con

259 Clavel-Lévêque, p. 78.

relación a los productos de los valles pirenaicos se hace alusión a los ingresos ocasionados (III 4, 11)[260].

En la Bética, la producción agrícola, que crea un paisaje agradable a la vista, se ve potenciada por el hecho de hallarse principalmente junto a los ríos (III 2, 3), sobre todo el Betis, cuya *parapotamía*, así como las islas en el mismo río, se encuentran muy trabajadas. No sólo se trata de la fertilidad que sus aguas pueden proporcionar, sino de que tiene una extensión navegable cuyas medidas se indican expresamente. Turdetania es afortunada porque produce de todo y en gran cantidad (III 2, 4), pero sus cualidades se ven duplicadas por sus posibilidades de exportación, gracias al excedente productivo y a la abundancia de naves de comercio. Las condiciones naturales presentadas por los ríos y los estuarios se potencian con la acción humana[261], materializada en la construcción de canales (III 2, 5) que permiten el tráfico de mercancías entre ellos mismos y con los del exterior. También en el Atlántico, la referencia a la productividad de la tierra, tanto específica como genérica (III 3, 1), se encuentra íntimamente vinculada a la navegación gracias a los estuarios o a la proximidad del mar que facilita el acceso en barco. Del Tajo se indica expresamente la anchura, la profundidad y la capacidad máxima de las naves que pueden entrar en él. La Lusitania se convierte así en un territorio próspero, potenciado por los ríos y la navegación que, además, da acceso a lugares abundantes en oro (III 3, 4). No sorprende, por tanto, la insistencia en las distancias entre puntos costeros[262], entre puertos, desembo-

260 Para la producción en general, véase J. M. Blázquez, «Economía de Hispania al final de la república romana y a comienzos del imperio según Estrabón y Plinio», *Revista de la Universidad de Madrid*, 20 (1972), pp. 63-97.

261 E. Ch. L. Van der Vliet, «L'Ethnographie de Strabon: idéologie ou tradition?», F. Prontera (ed.), *Strabone. Contributi allo studio della personalita e dell'opera*, Perusa, Universita degli Studi, 1984, p. 60.

262 Clavel-Lévêque, pp. 78-80.

caduras de los ríos y lugares protectores del navegante, como *Promontorium Sacrum* (III 1, 9), ni la preocupación que se revela en este parágrafo por indicar los accidentes de la costa y sus indicadores, como la Torre de Cepión, señal (*semeîon*) que garantiza la *sotería* de los navegantes. Las preocupaciones de Estrabón por los fenómenos marinos vienen a ser, en definitiva, una proyección de sus preocupaciones por la navegación[263]. La enumeración citada de productos de la Turdetania (III 2, 6) se realiza precisamente en función de la exportación, que explica la existencia de barcos grandes y abundantes. La navegación fluvial justifica la importancia atribuida a los ríos, como modo de acceso a los centros productivos, que quedan así potenciados, pero también como modo de comunicación con los pueblos de interior. A propósito del Tajo, el autor menciona a celtíberos, vetones, carpetanos y lusitanos (III 3, 1). El Duero pasa por Numancia y otras *Katoikías* de celtíberos y vacceos (III 3, 4). El Ebro se remonta a los cántabros y sintetiza en su llanura a los pueblos de los Pirineos (III 4, 6). La importancia dada a los ríos depende, en general, de los servicios que pueden prestar a Roma[264].

En la comunicación marítima, la atención se centra especialmente en la que pone a la península en contacto con Roma e Italia. Para el Mediterráneo, la paralia «que mira hacia nosotros», se detallan las distancias entre puntos costeros (III 4, 1), pero también se indica la zona que resulta pobre desde el punto de vista de los puertos (III 4, 6) y donde, en cambio, coincide el buen puerto con el territorio rico (III 4, 8). La *emporía,* se dice expresamente (III 2, 5), se dirige sobre todo hacia Italia y Roma. La capacidad para la navegación y la amistad con los romanos son las dos cualida-

263 P. Pédech, «Le paysage marin dans la Géographie grecque», *Caesarodunum*, 13 (1978), p. 37, n. 23.
264 R. Dion, «Rhenus bicornius», *REL*, 42 (1964), p. 479.

des que permiten que los gaditanos, a pesar de las circunstancias geográficas (*escháte*), hayan alcanzado prosperidad y fama (I 8). En cambio, la costa norte (III 4, 10) se encuentra dentro de la descripción de la mesogea. La consecuencia es que la lejanía, cuando no existe comunicación, ni navegación ni camino, conduce al salvajismo (III 3, 8). Pero la única comunicación por tierra que, en definitiva, tiene justificación, desde el punto de vista de Estrabón (III 4, 9), es la que conduce de Italia a Iberia[265]. La comunicación es fundamental para la consideración de vida civilizada porque es la condición para comunicarse con Roma.

La prosperidad de la *chóra* recibe una consideración especial cuando va unida a la vida civilizada, *hémeron* y *politikón*, lo que es propio de la Turdetania, pues los célticos disfrutan menos de ella precisamente porque viven *komedón*, en aldeas (III 2, 15). A su vez, la existencia de una buena *chóra* es, según Estrabón (III 4, 9), el fundamento de Ampurias. La economía agraria se manifiesta inseparable de la civilización urbana para alcanzar su pleno sentido. Pero la ciudad se explica a su vez en relación con los intercambios y viene a constituirse en el elemento clave de unión entre ambas formas de vida económica. Las ciudades más famosas se encuentran situadas en los ríos navegables, en los estuarios que facilitan la comunicación, o en el mar (III 2, 1). Asta se explica por los estuarios. El Betis tiene una abundante población ribereña, que lleva al geógrafo a describir su recorrido hasta Córdoba (III 2, 3). El conocimiento de la naturaleza de los lugares y de los estuarios es lo que ha impulsado la fundación de ciudades y colonias (III 2, 5)[266]. La ciudad de Belo justifica su posición con África

265 P. Sillieres, «Le camino de Anibal. Itineraire des Gobelets de Vicarello, de Castulo a Saetabis», *MCV*, 13 (1977), pp. 31-83. En general: Blázquez, «Economía...», pp. 100-106; puertos: p. 137; ríos: «Iberia...», p. 87.

266 Van der Vliet, p. 60.

(III 1, 8). Incluso entre los ártabros, la existencia del puerto permite la concentración de la población (*synoikouménas*) (III 3, 5) en torno al golfo, lo que hace variar la situación de tiempos pasados, expresados por los infinitivos de aoristo dependientes de «dicen» frente a formas verbales de presente.

La situación óptima es, con todo, la de Turdetania, donde los ríos navegables ponen en comunicación las ciudades y las tierras fértiles y bien cultivadas. En cambio, se hace constar la no navegabilidad del río en relación con Cástulo (III 2, 3), circunstancia ésta sólo solucionada gracias a la existencia de la vía (III 4, 9), que comunica con Roma o con los puertos. Los ríos y los estuarios se detallan expresamente para información del navegante, que puede proceder a la exportación de productos de todo el territorio interior, cohesionado gracias a las ciudades bien comunicadas, símbolo de la civilización y, por tanto, de la capacidad de control romano por medio de la amistad o de la intervención. También Cartago Nova se encuentra en situación óptima, como *emporeíon* que pone en comunicación la mesogea con el mar y a los de fuera con los locales (III 4, 6), centro productivo por las salazones y minas, y lugar poderoso y fortificado. Cesaraugusta se encuentra en el Ebro (III 4,10), en una *chóra* habitada (*synoikeîtai*) por múltiples pueblos y centro de una serie de localidades que la convierten en vehículo de redistribución hacia el exterior, circunstancia ésta señalada en la mención de Tarraco y de los últimos asentamientos vascones, así como de las cadenas montañosas que encuadran el territorio. La ciudad es no sólo elemento intermediario entre la población y la distribución, sino también eje del control de los territorios alejados y centro de redistribución de las comunicaciones.

En las zonas en que la ciudad está desarrollada, se destaca de una manera especial la intervención romana, por medio de la *philía*, como en el caso de Gades, o de la colonización, como

en el de Córdoba, Híspalis, Betis o Carteya (III 2, 1). La urbanización prerromana[267] sólo aparece como un paso para la situación definitiva. Gades, la más próspera previamente, resulta ahora elogiada por su *amicitia* con los romanos. No parece que sean casuales las alusiones a las guerras civiles en torno a Córdoba o Carteya, como lugares de proyección, ya tradicional, de los conflictos internos de Roma, lo que produce un efecto de integración. Como tampoco parece casual la mención de ciertos episodios sertorianos ajenos al Ebro cuando se está tratando de las características de esta región, pues, en definitiva, aquéllos tuvieron sentido desde el punto de vista de su «romanización» (III 4, 10). Las alusiones a las campañas de Bruto Galaico (III 3, 1) se concretan en la fundación de Olisipo, para controlar los accesos y proteger las provisiones, cuando se habla también de la navegabilidad del Tajo y del acceso a las zonas productivas. Conquista y explotación aparecen como dos elementos sustanciales del mismo proceso. Tarraco, a pesar de no tener puerto, se destaca específicamente como eje del control general del territorio (III 4, 7). En cambio, las circunstancias que no permiten que existan ciudades, sino *pýrgous* y *kómas*, son precisamente la naturaleza de la *chóra,* la pobreza, el alejamiento *(ektopismón)* y las *práxeis* de los habitantes (III 4, 13). Sólo puede haber ciudades en la parte de la paralia que mira hacia nosotros *(kath'hemâs)*.

Al final y a modo de corolario del libro I (4, 9), como forma de dar sentido unitario a toda la introducción y definir el fundamento ideológico de su panorama general del mundo habitado, Estrabón hace referencia a las críticas de Eratóstenes contra quienes dividen a la humanidad en griegos y bárbaros y quienes incitaban a Alejandro a tratar a los griegos como amigos y a los bárbaros como enemigos, y a su

267 Thompson, p. 222.

recomendación de que sólo se tuviera en cuenta la virtud o la maldad, como si la primera distinción, explica nuestro autor, no se fundamentara en que en unos prevalece *tò nómimon kaì tò politikòn kaì tò paideías kaì lógon oikeîon*, y en otros lo contrario[268]. Para Estrabón, una cosa es que no se considere natural la condición de los bárbaros, y otra que tenga validez tal distinción, aunque sus fundamentos puedan considerarse más bien históricos o geográficos, entre otras razones porque es el único modo de justificar la eficacia de la acción romana[269]. En efecto, Estrabón insiste más bien en los rasgos culturales o sociales que caracterizan a los pueblos bárbaros, como el hecho de que, entre los ártabros, sean las mujeres las que trabajan en las minas (III 2, 9), o quienes cultivan la tierra en el norte (III 4, 17), y otros rasgos que resultan sorprendentes desde el punto de vista de las concepciones sociales o familiares de los grecorromanos (III 3, 6-7; 4, 16-18), entre los que podría destacarse el trueque de mercancías (III 3, 7), con que se marca una fuerte diferencia con las concepciones dominantes sobre el cambio que impregnan el libro de Estrabón. La falta de civilización y la barbarie se deben en primer lugar a la lejanía y falta de comunicaciones, lo que produce hombres incapaces de relacionarse con los demás *(dysepímiktoi)* (III 3, 8), es decir, poco adecuados para integrarse en la civilización representada por el Imperio romano[270]. Pero la barbarie también se debe al hábito de hacer la guerra *(tò polemeîn)*, circunstancia esta que provoca variadas consecuencias conceptuales, desde la que se refleja en el interés por las armas, cualidades militares y preparación física de los indígenas (III 3, 6)[271], hasta la definición de su

268 Van der Vliet, pp. 45; 48-49.
269 Cf. en general, Alonso del Real, *cit.*; Thompson, pp. 215-220.
270 Bermejo, p. 23; Van der Vliet, especialmente, pp. 63, 67; Thompson, pp. 219, 224 ss.

valentía (*andreía*) con rasgos que la asimilan a la ferocidad e insensatez de los animales (III 4, 17), pero también se hace referencia a la *areté* de los numantinos frente a los romanos (III 4, 13), lo que no hace más que aumentar el valor y el mérito de la conquista[272]. Tales aproximaciones resultan comprensibles si se tiene en cuenta que se trata de enemigos que en algunos casos han proporcionado y proporcionan graves problemas a los romanos, pero también pueden llegar a convertirse en eficaces colaboradores, para lo que resulta muy útil marcar la inferioridad cultural. La falta de *diagogé* los hace también estar sometidos a la *anánke* y a los impulsos propios de los animales (III 4, 16), nuevo elemento justificativo de las expectativas de sumisión bajo el poder romano, habida cuenta del carácter coercitivo que contiene el término *anánke,* como violencia que puede ejercerse sobre quien, por sus caracteres específicos, ya está sometido a la violencia. Con todo esto, el panorama peninsular queda más completo, al incluir junto a lo romanizado, con que se pueden mantener determinadas relaciones, lo no romanizado, en que se ofrecen modos diferentes de intervención.

La zona situada entre el Tajo y el Guadiana recibe poca atención por parte del geógrafo. En el capítulo 2 sólo se preocupa de la medición de las costas, mientras que en el 1 se refiere a sus habitantes, en su mayoría célticos, a quienes se le sumaron algunos lusitanos, trasladados a vivir allí (*metoikisthéntes*) por parte de los romanos (III 1, 6). La descripción no es, pues, completamente aséptica. Aunque este dato no parece tener, en principio, ninguna utilidad para

271 F. Lasserre, Note complementaire, *ad. loc.*, CUF; Van der Vliet, p. 35; Bermejo, pp. 87 ss.; Blázquez, «Iberia...», pp. 53, 55.

272 Sobre la acción romana en general, F. Lasserre, «Strabon devant l'Empire Romain», *ANRW,* II 30, 1 (1982), pp. 867-896; Clavel-Lévêque pp. 75 -76; pp. 84-85, 90.

aquellos a quienes va dirigida la obra, sí importa añadir cuáles son las alteraciones que se han producido gracias a la presencia romana, para poner de manifiesto el grado de control ejercido, a pesar de la aparente marginalidad del territorio. En las zonas romanizadas se insiste en los modos de intervención que dan como resultado la urbanización, aunque ésta cuenta con realidades previas, procedentes principalmente de la presencia fenicia. Ya se preocupa él (III 2, 14) de hacer constar que su hegemonía fue destruida por los romanos. Junto a otros asentamientos, en la costa sur, Julia *Ioza (Julia Traducta)* es consecuencia del traslado *(metoíkisan)* de la población de Zelis, situada junto a Tingis, a la que se añadieron colonos *(epoíkous)* romanos y gentes de Tingis (III 1, 8), en tiempos de Augusto. La realidad urbana se va renovando con el procedimiento sincrético que caracteriza una parte de la actuación imperial. De las ciudades de Turdetania, dos sobresalen de una manera especial (III 2, 1), Córdoba, fundación de Marcelo, poblada por romanos e indígenas seleccionados, y Gades, que debe su potencia y su gloria a la alianza con los romanos, factor éste que tanto ahora como poco antes (III 1, 8), el autor se ha apresurado a añadir al otro, más objetivo, resultante de sus tradiciones navales, pero que en este momento resultan inseparables, dado que la capacidad para navegar y la integración en los circuitos romanos son elementos que se potencian mutuamente. La ventaja de Córdoba se encuentra en que no sólo posee un espléndido territorio bien comunicado con el mar gracias al río, sino también en que se fundó con romanos y con una población indígena especialmente seleccionada (*epílektoi*), con lo que vuelve a ponerse de manifiesto la importancia de la intervención romana para la prosperidad de las zonas más ricas de la península. También Híspalis es ilustre y colonia *(ápoikos)* de los romanos, pero ahora se ha

convertido simplemente en un emporio, por la competencia de Betis, que, a pesar de estar poblada (*synoikouméne*) de manera poco brillante, ha recibido recientemente un número de soldados romanos de parte de César. Esto ha hecho cambiar el grado de honorabilidad (*timé*) de la ciudad.

La intervención romana facilita también la vida de los indígenas, que acudieron a ellos para obtener nuevas tierras y librarse de la plaga que sufrían en la Gimnesias (III 2, 6)[273]. La fertilidad de la tierra alcanza sus posibilidades gracias a la ayuda de los romanos, que han conseguido restablecer las ganancias a sus propietarios (III 5, 2). El progreso de los pueblos indígenas depende de ellos, lo que todavía es más claro cuando la intervención se produce en las luchas de los pueblos entre sí. En la región situada entre el Tajo y los ártabros habitan treinta *éthne* en una *chóra* rica en frutos, ganados, oro, plata y otros metales (III 3, 5), pero pasan la vida en el bandidaje, en una guerra continua entre ellos mismos y contra los vecinos del otro lado del Tajo, hasta que los romanos pusieron fin a esta situación y transformaron sus modos de asentamiento (*synoikízontes*). La fuente de los problemas estaba en los montañeses, que vivían en la *anomía* a causa de la pobreza, responsable de que tuvieran que desear lo ajeno, pero los demás, por sus necesidades de defensa, tenían que dedicarse a la guerra y descuidar la *chóra* y, como consecuencia, convertirse en bandidos. Sólo la presencia romana pudo acabar con esta situación[274]. Las condiciones naturales no son suficientes para garantizar la civilización[275].

Por otra parte, el carácter salvaje de los pueblos del norte se atribuye no sólo a la práctica de la guerra, sino también a

273 Thompson, p. 216.
274 Bermejo, p. 22.
275 Van der Vliet, pp. 56, 59-60, 63, 66, 72; Thompson, p. 225.

la falta de contactos con los romanos (III 3, 8)[276]. Pero, con todo, la situación ha mejorado ahora gracias a la paz y a la presencia de éstos. Hasta los más salvajes ahora han cesado de guerrear, pues César Augusto ha reducido incluso a los que ahora conservan sus prácticas de bandidaje y, en lugar de combatir a los aliados de los romanos, ahora combaten al lado de ellos. Las legiones establecidas por Tiberio han terminado por hacerlos pacíficos y civilizados. El texto refleja, sin duda, la dificultad de los romanos para controlar el norte de la península. La intervención militar, con todo, ha logrado, desde el punto de vista de Estrabón, el establecimiento de la paz y de la civilización. La consecuencia que debe extraer el lector es que las condiciones naturales no son suficientes sin la intervención romana (III 3, 5), mientras que las peores condiciones no constituyen un obstáculo para lograr que, a la larga, se establezca la situación deseada (III 3, 8).

En este parágrafo, la insistencia en el adverbio «ahora» (nŷn) refleja que, junto al planteamiento descriptivo, sincrónico, en la *Geografía* de Estrabón subyace un planteamiento diacrónico, que trata de resaltar los cambios producidos por la intervención imperialista, capaz de crear una nueva imagen de la realidad peninsular[277]. En este mismo plano se encuentra la constatación de que *ahora* ya no puede hablarse de diferencia entre túrdulos y turdetanos en la Bética (III 1, 6), gracias a la unidad conseguida por la intervención romana[278]. De igual modo pueden interpretarse las consideraciones sobre la

276 Thompson, pp. 53, 219, 221-2, 224 ss.; Van der Vliet, pp. 63, 67; Bermejo, p. 23.

277 Clavel-Lévêque, p. 76.

278 N. Marín, A. Prieto, «En torno a un nuevo planteamiento de los límites de la provincia romana de la Bética», *HA*, 4 (1974), pp. 83-84, sobre los problemas que plantean los límites de la zona, antes y después de la conquista romana.

dispersión y desunión de los pueblos iberos (III 4, 5), que vienen a justificar la unidad conseguida por los romanos[279], así como la confusión creada en torno a la nomenclatura de galaicos y lusitanos antes y ahora (III 3, 13; 7). Las diferencias entre el pasado y el *ahora* se muestran también en algunas formas de explotación y producción, como la de la lana (III 2, 6), la de los metales de Turdetania (III 2, 8), las minas de Cartago Nova (III 2, 10), el uso de las embarcaciones (III 3, 7) y las transformaciones de la vía (III 4, 9)[280].

La intervención romana y el establecimiento de colonias que han cambiado las *politeíai* son, en definitiva, el factor que define la situación actual, tanto en la zona de la Turdetania, donde se alaba la cultura precedente, pero también el hecho de que esta cultura se haya perdido y todos se hayan convertido en romanos, como en Celtiberia, donde en otro tiempo (*poté*) habitaban los más salvajes[281]. En cualquier caso, de la situación conseguida *ahora,* destaca la paz, que resulta provechosa tanto para las relaciones con los pueblos del norte, como para la explotación económica de la península desde el punto de vista del tráfico con Roma e Italia (III 2, 5), es decir, en las dos zonas en que Estrabón divide de hecho el territorio peninsular.

Así pues, sobre un primer plano descriptivo e informativo, utilitario, se desarrolla una descripción que centra su interés en la explotación del territorio y en las vías de comunicación que culminan en las que llevan a Roma. Más allá, se transmite una imagen que enlaza desde lo utilitario con lo ideológico y pone de relieve las diferencias dentro de la península según las facilidades de acceso a los lugares y a los

279 Bermejo, p. 23.
280 Sillières, 1, *cit.*
281 Van der Vliet, pp. 60; 62-63.

hombres. Finalmente, se descubre una imagen diacrónica, que expone la nueva representación que da de sí la Península gracias al imperialismo y a la paz, que enlaza, de todos modos, con los planos informativos referentes a los modos de explotación del territorio y de los hombres[282].

282 Clavel-Lévêque, p. 91, el *passim*, que sirve de modelo a este trabajo. De ningún modo, sin embargo, pretende adquirir un valor equiparable. Son asimismo útiles P. Tholland *Barbarie* el *civilisation chez Strabon*, París, Les Belles Lettres, 1987, y de C. Nicolet, *L'inventaire du monde*, París, Fayard, 1988.

4. LOS HOMBRES: ESCLAVITUD Y DEPENDENCIA

I. Grecia

1. Los lugares sagrados de los hilotas

En la *Historia* de Tucídides, pueden señalarse cuatro referencias al apartado 451 (los lugares de lo sagrado) del *Index thématique de la dépendence*[1]. En III 28, 1-2, se propone la protección de los mitilenios para no ser esclavizados. Los otros tres casos se refieren a los hilotas. En el primero, I 103, 1-3, el autor habla de un oráculo pítico que garantizaba al suplicante la posibilidad de refugiarse ante Zeus de Itome. En I 128, 1, Tucídides explica cómo los atenienses, para oponerse a las exigencias de los espartanos de que se purificaran de la mancha recibida a causa de la represión contra los partidarios de Cilón que se habían refugiado en la Acrópolis, les exigían a su vez que limpiaran la mancha que habían adquirido al

1 D. Plácido, *Tucídides (Index thématique de la dépendence, n.º 4)*, París, Les Belles Lettres, 1992 (Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 452), p. 158.

matar a los hilotas que se habían refugiado en el santuario de Posidón en el Ténaro. La relación con estos casos de la coronación de los hilotas que se creían liberados en IV 80, 3-5, será analizada más adelante. El hecho de que, en I 133, la historia de Pausanias contenga un episodio en que el personaje busca refugio como suplicante en el Ténaro hace que muchos autores[2] relacionen este texto con el anteriormente citado, I 128, 1, donde eran los hilotas quienes se presentaban como suplicantes en el mismo lugar, con lo que, de algún modo, se vincula a Pausanias con el movimiento hilótico[3]. Ello encuentra otros argumentos, de naturaleza más general, en el carácter mismo de las actitudes del político espartano, cuyos objetivos renovadores tenían que pasar necesariamente por una transformación que había de afectar al estatuto de los hilotas[4], para que éstos pudieran convertirse en proveedores de un contingente de remeros similar al que proveía en Atenas el ciudadano encuadrado entre los *thêtes*. Así se explicaría, en efecto, el carácter tiránico que se le atribuye, como «liberador» de las clases dependientes autóctonas en la constitución de una nueva sociedad basada en el acceso a los lugares donde era posible proveerse de esclavos como mercancía. La oligarquía espartana consiguió, al reprimir el movimiento de Pausanias, cortar el proceso de transformación de una sociedad que se basaba en la dependencia de los griegos mismos.

Cronológicamente, el primer episodio relacionado con los hilotas fue el que tuvo lugar en Ténaro. Se trata de un promontorio, hoy cabo Matapán, situado en el extremo

2 Entre ellos, de modo específicamente argumentado, J. F. Lazenby, «Pausanias, son of Kleombrotos», *Hermes*, 103 (1975), pp. 246-248.

3 Véase J. Ducat, «Aspects de l'hilotisme», *AncSoc*, 9, 1978, pp. 26 ss.

4 Véase J. Wolski, «Les ilotes et la question de Pausanias, régent de Sparte», en *Schiavitù, manomissione e classi dipendenti nel mondo antico*, Roma, L'"Erma" di Bretschneider, 1979, pp. 7-20.

meridional del monte Taigeto, delimitando por el oeste el golfo Lacónico, con lo que sirve de frontera con el territorio de Mesenia. Según Pausanias, III 25, 4-5, en el promontorio estaba situado un templo, *naós*, parecido a una cueva, con una estatua de Posidón delante. Había algunos griegos, cuenta, que hacían a Heracles sacar por aquí al perro del Hades, pero el viajero no cree que haya ningún camino que lleve a las profundidades de la tierra ni que los dioses tengan ningún recinto subterráneo allí para reunir a las almas. Por ello acepta la explicación etiológica de Hecateo de Mileto, según la cual había una terrible serpiente, que mataba con su mordedura, a la que llamaban perro del Hades. A veces, el exceso de racionalización impide conocer la realidad, aunque sea la del mundo imaginario que los hombres se forjan ante ella. El verdadero problema es tratar de averiguar la realidad que se encuentra detrás de tales fantasías.

En el libro II 33, 2, al describir la isla de Calauria, donde hay un santuario igualmente dedicado a Posidón[5], Pausanias se refiere a una tradición según la cual anteriormente la isla estaba consagrada a Apolo, en la época en que Delfos lo estaba al dios Posidón, y cita un oráculo donde se proclama el carácter igualmente venerable de Delos, Calauria, Pito y Ténaro. Estrabón, VIII 6, 14=373-4C, cita el mismo oráculo con referencia a Éforo, y especifica que Posidón había recibido de Leto la isla de Calauria a cambio de Pito y que había allí un santuario que funcionaba como refugio, *ásylon*. También Filostéfano, según el escolio a Apolonio de Rodas, III 1241, verso en que, con los siguientes, el poeta se refiere a Ténaro y Calauria entre otros santuarios de Posidón, habla del intercambio de Calauria y Pito entre Posidón y Apolo. Es difícil

5 Con restos arqueológicos que atestiguan la funcionalidad marítima desde el siglo VII; véase D. Musti, M. Torelli, *ad loc.*, Milán, Fond. L. Valla, 1986.

conocer cuál puede ser el sentido preciso de esta tradición acerca de los intercambios, que afecta a la constitución de los santuarios apolíneos más prestigiosos, pero resulta interesante comprobar la presencia de Ténaro, intercambiado con Delos o Delfos, aunque, en cualquier caso, con una alusión a Apolo que sería confirmada por el *Himno homérico* correspondiente, versos 411-413, donde cita el lugar en el viaje del dios como «región del Sol, regocijo de los mortales, Ténaro, donde pacen por siempre los corderos de espesos vellones del soberano Sol y que ocupa una encantadora región»[6].

Apolonio de Rodas, I 102-104, recoge también una tradición según la cual Teseo estaba retenido bajo la tierra del Ténaro, adonde había acompañado a Piritoo. Sólo la intervención de Heracles salvó a Teseo, según el escolio, en una interpretación ctónica e iniciática del recinto sacro coherente con la referencia de Pausanias. Tanto Apolodoro (III 15, 7) como Pausanias (II 33, 1), recuerdan la tradición trecenia[7] según la cual Teseo es en verdad un hijo secreto de Posidón, con lo que se consolida, a escala mítica, la relación ctónica entre ambas figuras, con la intervención de Heracles como una especie de mistagogo. Éste, cuando bajó al Hades por el Ténaro, para realizar su último trabajo con el fin de traer el perro de tres cuerpos, como dice Anfitrión en el *Heracles* de Eurípides, 23, después de haberse iniciado en los misterios de Eleusis, según Apolodoro, II 5, 12, se encontró a Teseo y Piritoo, el pretendiente de Perséfone.

También procede de Ténaro, en Apolonio de Rodas, I 179, el argonauta Eufemo, hijo de Posidón y de Europa, personaje simbólico de la navegación en las manifestaciones más primitivas del mito. La versión está tomada de Píndaro,

6 Según la traducción de A. Bernabé, Madrid, Gredos, 1978.

7 D. Musti, M. Torelli, comentario a Pausanias, II, 33, 1, Milán, Fond. L. Valla, 1986.

Pítica, IV 45-46[8], como punto de referencia para las colonizaciones del norte de África. Heródoto, IV 145-148, cuenta la historia de unos descendientes de los argonautas que, expulsados de Lemnos, acudieron a Lacedemonia y luego participaron en la colonización de la isla de Tera, punto de partida igualmente para la colonización de Cirene. Los expulsaron los pelasgos que habían raptado a las mujeres de los atenienses en Braurón. Plutarco, en *Mulierum virtutes*, 8=*Mor.*, 247 AF, da una versión un poco diferente. Son los tirrenios los que, después de haber raptado a las mujeres atenienses de Braurón y de haber tenido hijos, fueron expulsados de Lemnos e Imbros por los atenienses mismos, por lo que se dirigieron al Ténaro y colaboraron con los espartanos en la guerra contra los hilotas. Más tarde, sin embargo, surgieron los problemas y se dedicaron a incitar a los hilotas a la rebelión, hasta que, tras un pacto, se dirigieron a Melos a fundar una colonia, aunque algunos marcharon a la isla de Creta, pero se habían dejado olvidada la estatua de Ártemis que habían llevado de Braurón a Lemnos. La versión es sustancialmente idéntica a la de Polieno, *Estratagemas*, VII 49.

Resulta significativo en todas las versiones del relato anterior el modo de referirse al mundo de las colonizaciones, que en el último caso se relaciona de un modo claro con el problema de la diferenciación social de los hilotas en la estructura espartana. El ambiente de las colonizaciones mediterráneas, sobre todo las que se refieren al ámbito occidental, se vincula con mucha frecuencia al mundo de ultratumba, a los viajes de Hércules y a los lugares subterráneos en que reina Hades, lo que justificaría la presencia de la leyenda del perro. Este aspecto de la cuestión recibe un cierto apoyo en la historia de Arión, contada por Heródoto, I 23-4,

8 Véase nota de F. Vian, París, Les Belles Lettres, 1976.

según la cual el inventor del ditirambo, al regresar de Tarento y ser raptado por los piratas, se tira al mar y es depositado por un delfín en el cabo Ténaro. Tarento había sido una fundación de los marginados sociales en los momentos en que se estructuraba la sociedad espartana clásica, dividida fundamentalmente entre espartiatas e hilotas.

El sitio ofrece más rasgos que pueden caracterizarlo como lugar sacro, al margen de las referencias a Posidón. El mismo Pausanias, III 25, 9, habla de la ciudad de Cenépolis, «que anteriormente también se llamaba Ténaro», donde se encuentra el mégaron de Deméter y un templo de Afrodita junto al mar y, entre las ruinas de la ciudad de Hípola, un santuario de Atenea Hipolaitis. En Ténaro hay también una fuente (III 25, 8), como en la mayoría de los lugares sacros de la antigua Grecia. Asimismo, hay una tumba, el *mnêma* de Ténaro, por el que recibe su nombre el promontorio (III 14, 2). Pausanias se refiere aquí a Posidón *Hippokoúrios* y Ártemis *Aigineía*, con epítetos que hacen referencia al caballo y a la cabra, en función alusiva a aspectos zoomórficos y primitivos de las divinidades.

La historia de Arión, por su parte, parece referirse, no sólo a los viajes coloniales, sino también a la función de determinados lugares costeros, consagrados como refugio frente a los peligros del mar y, concretamente, contra los piratas. Según la inscripción reproducida por Eliano (*Nat. An.*, XII, 45), allá lo condujeron en las *pompaí* de los dioses inmortales y el *óchema*, como carro o como delfín, lo salvó del naufragio del mar de Sicilia, por lo que el poeta escribió un himno a Posidón, porque lo había llevado a Tenaria cuando andaba vagando por el mar de Sicilia. Parece evidente que las referencias se mueven en el mundo de las colonizaciones, incluidos sus aspectos fantásticos, como los impulsos divinos reflejados en la *pompé*. Todavía en tiempos de Pompeyo, existía en Ténaro, según Plutarco, *Pompeyo*, 24, 6, uno de esos

lugares sagrados que servían de asilo, pero que fueron entonces atacados por los piratas[9].

Cuando Estrabón, en VIII 5, 1= 363C, se refiere al templo de Posidón en el Ténaro, en un bosque sagrado cerca de una cueva, habla también de que el promontorio era el punto de partida para la Cirenaica y para Sicilia, con Citera como importante lugar de paso[10]. En el *Cíclope* de Eurípides, v. 292, Ténaro se encuentra igualmente como punto de referencia para el viaje de Odiseo a Sicilia. La función de asilo también aparece en Polibio, IX 34, 8-9, cuando alude a quienes se atrevieron a violar los asilos sagrados y menciona a Timeo, que violó (*esýlese*) el santuario de Posidón en Ténaro y el de Ártemis en Lusos.

Aristodemo (*FGH*104F1, 8, 2-3) cuenta sustancialmente lo mismo que Tucídides, I 133, 4, pero dice que Pausanias se había refugiado en el Ténaro cuando era perseguido por los espartanos. Tucídides, en cambio, se refiere a Ténaro como lugar de encuentro con el esclavo suplicante. Dice Aristodemo que de allí lo dejaron partir a través de un pacto para refugiarse luego en el *témenos* de Atenea Calcieco, lugar al que también acudió en la versión de Tucídides. Plutarco, en *De sera numinis vindicta*, 17=*Mor.*, 560E, cuenta que más tarde los espartanos tuvieron que apaciguar el alma de Pausanias por orden de un oráculo, en aquel lugar, el Ténaro, definido como *psychopompeîon*, a donde tuvieron que venir para hacer sacrificios los *psychagogoí* procedentes de Italia.

Del mismo modo que Tucídides en I 128, habla de los hilotas suplicantes del Ténaro, también Eliano, en *Varia His-*

9 T. J. Dunbabin, «The Oracle of Hera Akraia at Perachora», *BSA*, 46 (1951), pp. 61-71, y, más recientemente, U. Sinn, «Das Heraion von Perachora. Eine Sakrale Schutzzone in der Korinthischen Peraia», *AM*, 105 (1990), pp. 53-116, comparan este santuario al de Hera en Peracora, precisamente por su posible funcionalidad relacionada con las colonizaciones.

10 Véase R. Baladié, *ad loc.*, París, Les Belles Lettres, 1978.

toria, VI 7, se refiere a los espartanos que violaron los pactos al hacer salir y matar a los hilotas que se habían refugiado buscando asilo en el mismo lugar sagrado. Eliano relaciona esta violación con la cólera de Posidón, que provocaría el seísmo que destruyó la ciudad de Esparta. La misma relación establece Pausanias, en VII 25, 3. En el fragmento 140 de Éupolis[11], tomado de Herodiano, se dice que en los *Hilotas* de dicho autor se menciona el *témenos* de Posidón Pontio, lo que hace pensar que en la obra se refiere a los acontecimientos relacionados con los hilotas y con el Ténaro.

Esteban de Bizancio, *s. v. Taínaros*, habla de la celebración de unas fiestas Tenarias, a través de los verbos *tainarízein* y *paratainarízein*, después de hablar de la *pólis* de Ténaro, fundada por Geresto y Calabro, hijos de Zeus, que también erigieron un santuario en el Peloponeso en honor de Posidón.

El escolio a los *Caballeros*, 1225, de Aristófanes dice que Cleón fue honrado públicamente con una corona, con lo que imitaban a los hilotas cuando coronaban a Posidón. Tal vez no sea demasiado aventurado poner en relación este hecho con la referencia de Tucídides, IV 80, 3-5, recogida también por Plutarco, *Licurgo*, 28, 6, donde dice que los hilotas se coronaron como si fueran libres y se pusieron a dar vueltas alrededor de los santuarios de los dioses, tras las promesas hechas por los espartiatas y luego frustradas, precisamente porque éstos se asustaron de que pudiera provocarse algún movimiento de rebelión[12]. Parece por ello que podría hablarse de una ceremonia relacionada con las expectativas de liberación por parte de los hilotas, dentro de

11 J. M. Edmonds, *The Fragments of Attic Comedy*, Leiden, Brill, 1957.

12 B. Jordan, «The Ceremony of the Helots in Thucydides II, 80», *AntClass*, 59 (1990), pp. 37-69. Como ejemplos de la tendencia reciente a quitar importancia a los conflictos sociales entre espartiatas e hilotas, véase C. D. Hamilton, «Social Tensions in Classical Sparta», *Ktema*, 12 (1987) pp. 31-41; R. J. A. Talbert, «The Role of the Helots in the Class Struggle at Sparta», *Historia*, 38 (1989) pp. 22-40.

que para éstos se recordaban, todavía en tiempos de Estrabón, VIII 5, 4= 365C, recogiendo a Éforo, F117, las formas en que se había producido la esclavización, pues, sólo después de haber sido iguales egalemnte, *isónomoi* y de haber participado de la ciudadanía, *politeía*, y del gobierno, *árcheion*, habían sido transformados en esclavos, *doûloi*, como consecuencia de una rebelión. El texto pone de relieve, de todos modos, la peculiaridad de esta forma de servidumbre, al señalar que no podían ser liberados ni vendidos fuera de los límites de la ciudad, es decir, no eran equiparables a los esclavos como mercancía[13]. Así pues, el lugar, al tiempo que se relaciona con las colonizaciones y, en algunos textos, con la guerra hilótica, también aparece relacionado con los cultos de Posidón, que se vinculan a las formas de alteración de los estatutos jurídicos, en una situación específica en que el dependiente no se identifica con lo que se define propiamente como esclavo.

Seguramente no deja de tener importancia señalar, como justificación de la existencia de tradiciones acerca de las clases serviles, así como de la existencia de cultos subterráneos, el hecho de que Estrabón, VIII 5, 7= 367C, se refiera a las *latomíai... palaiaí* del Ténaro. También ahí dirá Pausanias, III 21, 6-7, que estaban, en la ciudad de Cenépolis, en el Ténaro, los eleuterolaconios, liberados por Augusto. Desde luego, de Estrabón, VIII 5, 2, puede deducirse la existencia de comunidades humanas aludidas con el término *pólis*.

Según Pausanias, IV 24, 6, la ira de Posidón por los acontecimientos del Ténaro fue lo que provocó el terremoto que aprovecharían los hilotas mesenios para iniciar la rebelión que culminaría con la resistencia en el monte

13 J. Ducat, «Esclaves au Ténare», *Mélanges P. Lévêque, IV*, París, Les Belles Lettres, 1990, p. 183.

Itome[14]. Ante la sacudida del dios, dice en I 29, 8, los hilotas promovieron la rebelión en dicho monte[15]. Diodoro, XI 63, establece una relación más sutil entre el terremoto que viene como obra de algún dios y las otras desgracias que sucedieron por culpa de los hombres, entre ellas la rebelión de mesenios e hilotas que se aprovecharon del fenómeno destructor. Según Plutarco, *Cimón*, 16, 4, en el terremoto se produjeron grietas en el monte Taigeto.

La referencia viene, de todas maneras, desde los tiempos de la Guerra del Peloponeso, pues en los *Acarnenses*, 510-511, de Aristófanes el personaje principal desea que Posidón el del Ténaro sacuda a los espartanos de nuevo y hunda las casas de todos y, en *Lisístrata*, 1141-1144, vuelve a mencionarse el paralelismo entre la presión de los mesenios y las sacudidas del dios.

Itome es un lugar que en las tradiciones más antiguas se relaciona ya con los problemas de la dependencia entre los mesenios. Allí se refugiaron, dice Pausanias, IV 9, 1, porque hasta sus propios esclavos se habían pasado a los lacedemonios. Luego (24, 7), fue Itome lo que sirvió de refugio y el hecho de permanecer allí como suplicantes favoreció la decisión de la Pitia de que les permitieran marchar hacia el asentamiento de Naupacto que les proporcionaron los atenienses. Al norte del monte Itome, se halla el templo de Apolo en Basas, desde el que se puede contemplar dicho monte. Seguramente fue edificado en torno a mediados del siglo V, cerca también de Figalia, lugar que siempre fue

14 R. Baladié, *Le Péloponnèse de Strabon. Étude de géographie historique*, París, Les Belles Lettres, 1980, pp. 141, 154. Sobre la *latomíai*, véase p. 198; sobre las comunidades humanas y los eleuterolaconios, pp. 246-247. A. Roobaert, «Les danger hilote?», *Ktema*, 2 (1977), p. 146, rechaza la relación entre la revuelta y el sacrilegio del Ténaro.

15 F. Chamoux, comentario *ad loc.*, París, Les Belles Lettres, 1992, cree que se trata de un recuerdo de Tucídides, I 102; L. Beschi, D. Musti, Milán, Fond. L. Valla, 1990³.

importante en los conflictos espartanos con los hilotas, pues los de Figalia ayudaron a los espartiatas en los enfrentamientos del siglo VII[16]. Da la impresión de que ahora, como construcción ateniense, se trata precisamente de afirmar la presencia simbólica de los enemigos de Esparta, atenienses y mesenios. Según la tradición mesenia, recogida por Pausanias, IV 33, 1, allí había sido criado Zeus, junto a una fuente y una higuera, y allí habían escondido el oráculo que les prometía la recuperación del espacio (20, 4). Éstos fueron los que hicieron la llamada Tercera Guerra Mesenia (Tucídides, I 101, 2), porque muchos de los hilotas eran mesenios esclavizados, síntoma de que el movimiento ha pasado de Laconia a Mesenia. Al décimo año llegaron a un pacto que se apoyaba en el oráculo que protegía a los suplicantes del monte Itome (I 103, 1-3), por el que, de todas maneras, el que no dejara el Peloponeso y fuera capturado se hacía esclavo del que lo cogiera *(toû labóntos eînai doûlon)*, lo que hace que este texto, en el *Index thématique*, se clasifique como 313a, «dependencia individual», a pesar de tratarse de hilotas. Ello indica que, también en el plano de las relaciones de dependencia, la situación espartana comienza a experimentar importantes cambios durante la Guerra del Peloponeso. Por ello, no puede sorprender que a fines del siglo V haya inscripciones en el lugar que sirven de testimonio, no sólo del culto de Posidón como protector de los dependientes, sino también de que allí la dependencia se revele como del tipo de la esclavitud mercancía[17].

16 F. A. Cooper, «The Temple of Apollo at Bassae: New Observations on its Plan and Orientation», *AJA*, 72 (1968), pp. 103-111; véase especialmente la nota 63.

17 P. Cartledge, *Sparta and Lakonia. A Regional History, 1300-362 B. C.*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1979, p. 179. Sobre las relaciones entre Pausanias, Ténaro y la rebelión de los hilotas, ver pp. 213-214. Para las dedicatorias a Posidón, véase J. Ducat, *Les hilotes*, París, De Boccard, 1990 *(BCH, suppl. XX, Éc. Fr. d'Athènes)*, pp. 11 ss., 25 ss., y especialmente el artículo citado de los *Mélanges Lévêque*.

2. Mercados de esclavos en la Grecia clásica

En la expedición ateniense a Sicilia, durante la guerra del Peloponeso, Tucídides VI 62,3-4 relata cómo los atenienses tomaron Hícara, *pólisma* de los sicanos, pueblo enemigo de Egesta, *andrapodísantes tèn pólin*, y redujeron a la población a la esclavitud. El uso de este verbo, *andrapodízo,* es muy frecuente en Tucídides (I 98, 1-2; 113, 1; II 68, 7; III 28, 1; 36, 2; 68, 3; IV 48, 4; V 3, 4; 32, 1; II 6, 4), más que el de los sustantivos de la misma raíz, *andrápodon* et *andrapodismós*[18], y es posible pensar que hace siempre referencia a la venta de esclavos, lo cual en este caso está fuera de duda por el empleo, además, del verbo *apodídomi*, *apédosen*, que en el siglo V significa vender, como se ve en el Cíclope de Eurípides, 239, cuando el Sileno amenaza a Cíclope con «cargarlo sobre los bancos de su nave y venderlo» *(apodósein)*. La venta le reportó a Nicias 120 talentos en Catania.

Diodoro, XIII 6, 1, dice que los atenienses capturaron *Hyccara*, una pequeña ciudad siceliota y obtuvieron cien talentos como botín. Hícara según el Itinerario de Antonino, 91, está situada a 16 millas al oeste de Palermo, donde hoy día se encuentra Carini[19]. Entre los yacimientos que hay en su territorio, el que se sitúa al pie del monte Colombrina parece haber sido ocupado desde el siglo VIII[20]. Era un *phroúrion*, según Filisto (*FGH*556F4), citado por Esteban de Bizancio, *s.v. Hykkaron*, mientras que Apolodoro (*FGH*244F4) lo denomina *pólin*, lo que indica la existencia de una población relativamente organizada.

18 D. Plácido, *Tucídides (Index thématique des références à l'esclavage et à la dépendence, 4), Annales Littéraires de l'Université de Besançon,* 452), Paris, Les Belles Lettres, 1992, p. 136.
19 *RE,* IX, pp. 97 ss.
20 G. Bejor, «Iccara», en G. Nenci, G Vallet, dir., *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle isole Tirreniche,* Pisa-Roma, 1990, pp. 230 ss.

La flota ateniense se hizo cargo de los prisioneros (*tà andrápoda*) mientras el ejército seguía su avance por tierra. Las tropas atravesaron el país de los sículos con el fin de que los esclavos llegaran en buenas condiciones para la venta, puesto que el rey de los sículos era amigo de los atenienses[21]. El rey era todavía Arcónidas (VII 1, 4)[22], quien había colaborado con Ducetio en la fundación de *Kalè Ákte* (Diodoro, XII 8, 2). Aunque Ducetio había estado al frente de la acción emprendida por los sículos contra Siracusa y Acragante, Arcónidas, en la guerra de los atenienses contra Diracusa colabora hasta el punto de que protege el comercio de unos esclavos que proceden de una parte de su propio pueblo, porque los sicanos son enemigos de Egesta, ciudad aliada de los atenienses. Éstos se aprovechan de las diferencias entre los distintos pueblos indígenas y de las desigualdades que permiten a algunos de estos príncipes indígenas tomar el mando de la situación de protegerlos. Por el contrario, una parte de los que se rebelaron contra Siracusa, capturados mediante engaño por Hermócrates, buscan refugio en Atenas según Polieno, I 43. Se trata tal vez de población esclava, como los cilirios[23]. Arcónidas había sido el gobernador de Herbita, al sudeste de Himera[24], hasta que fue sucedido en el cargo por otro Arcónidas (Diodoro, XIV 16). Nicias, por su parte, había llegado costeando para vender los esclavos. Más tarde, también los sículos vendieron a los cautivos, exceptuando a los atenienses y a algunos sículos o itálicos que se les habían unido durante la campaña (VII 87, 3).

El comercio de esclavos en Sicilia por parte de los atenienses era resultado de las capturas, pero también de las

21 K. J. Dover, en A. W. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides*, Oxford, Clarendon Press, 1945-1981, IV, *ad loc.*

22 *Ibid., ad loc.*

23 B. Caven, *Dionysius I, Ward-Lord of Sicily*, New Haven-Londres, 1990, p. 23.

24 *RE*, VIII, pp. 531 ss.

relaciones de amistad con los jefes indígenas, en este caso, con el rey Arcónidas. Es una situación frecuente también en otras áreas limítrofes del mundo clásico, donde las relaciones griegos-bárbaros están en la base de las relaciones esclavistas.

La cuestión que se nos plantea ahora es la de quiénes eran los compradores.

Algunos de los extranjeros del ejército ateniense, en los momentos difíciles, para poder verse libres para hacer comercio, embarcaron en su lugar, tras ganarse a los trierarcos, a los prisioneros de Hícara, con lo que falsearon completamente el sistema naval, según Tucídides (VII 13, 2). De hecho, no era nada habitual que los atenienses utilizasen a los esclavos como remeros[25], y esto es lo que explica los comentarios que hace Tucídides. Al menos parcialmente, la venta de esclavos se realizó allí mismo, entre los propios atenienses.

Fue así como llegó a Grecia la primera cortesana de nombre Lais[26], traída al Peloponeso tras haber sido vendida (Plutarco, *Vida de Nicias*, 15, 4)[27] por alguno de los atenienses de la expedición. La noticia se la atribuye Ateneo XIII, 589A= *FGH*566F24[28] a Ninfodoro (*FGH*572F1; 4) y a Timeo. Pero, según Esteban de Bizancio, Polemón atacó a Timeo (*FGH*566F24b), entre otras razones, porque creía que Lais había nacido en *Eukarpía phroúrion Sikelías* (una pequeña ciudad de Sicilia). La cortesana fue vendida en Corinto «y denominada la corintia, pese a haber sido hecha prisionera en Hícara, pequeña ciudad de Sicilia», según Plutarco, *Vida de Alcibíades*, 39,8. Era hija de otra cortesana, llamada Timan-

25 K. J. Dover, en A. W. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides*, Oxford, Clarendon Press, 1945-1981, IV, *ad loc.*

26 Sobre las tres Lais, véase J. B. Salmon, *Wealthy Corinth. A History of the City to 338 B.C.*, Oxford, 1984, p. 400.

27 R. Flacelière, É. Chambry, nota complementaria, *ad. loc.*, París, Les Belles Lettres, 1972, y M. C. A Bertinelli, C. Carena, M. Manfredini, L. Piccirilli, *ad loc.*, Lorenzo Valla Mondadori, 1993.

28 Véase F. Jacoby, IIIb, p. 554.

dra, asimismo mencionada por Ateneo, XII, 535C y XIII, 574E. Pausanias (II 2, 5) dice que había sido hecha prisionera por Nicias y los atenienses en Sicilia y vendida en Corinto cuando era una joven. Crémilo, en el *Ploutos* de Aristófanes, 179, menciona también a Lais como amante de Filónides y el escoliasta comenta que se dice que fue capturada en Sicilia por Nicias y comprada por un corintio que la llevó a Corinto como regalo para su mujer, y que aquél era el rico Filónides. Es evidente, pues, que la venta no se limita a los prisioneros hechos en el campo de batalla. Jenofonte, *Enonómico*, I 13, habla de la compra de una amante y de esclavos jóvenes (III 10), lo que es coherente con las prácticas de la guerra, donde la venta se circunscribe a mujeres y niños porque a los hombres se les da muerte[29].

Jenofonte, *Póroi*, IV 14, cuenta que, en el pasado, Nicias era dueño de mil esclavos que trabajaban en las minas de plata, y que se los había alquilado al tracio Sosias: le reportaban un óbolo al día cada uno de ellos. Era una práctica habitual en la explotación de las minas del Ática. Nicias había comprado un *epistátes*, según *Memorables*, II 5, 2[30]. Fue tal vez Sosias quien le dio a Nicias el *apophorá* del trabajo de sus esclavos en las minas, la ganancia que obtiene el dueño de los esclavos que trabajan fuera. Del texto de Jenofonte (*Póroi*, IV 23-24) se deduce que era posible acceder a los mercados de esclavos, si bien un excesivo número de compras al mismo tiempo podía provocar un alza repentina de los precios (36),

29 D. Plácido, «La mujer en el *oîkos* y en la *pólis*: formas de dependencia económica y de esclavización», F. Reduzzi, A. Storchi, *Femmes-esclaves. Modèles d'interprétation anthropologique, économique, juridique*, Nápoles, Jovene, 1999, pp. 13-19; y «*Paîdes* y *hebôntes*: los diferentes tratamientos de cautivos en las guerras entre ciudades», en M.ª M. Myro, J. M. Casillas, J. Alvar, D. Plácido, eds., *Las edades de la dependencia durante la Antigüedad*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2000, pp. 91-99.

30 P. Gauthier, *Un commentaire historique des Poroi de Xénophon*, Ginebra-París, Droz, 1976, p. 144.

lo cual muestra la integración del mercado de esclavos en las leyes de la oferta y la demanda. Para Plutarco, *Vida de Nicias*, 4, 2, la riqueza de Nicias se fundaba en la posesión de esclavos y en los intereses en las minas[31]. Jenofonte dice lo mismo a propósito de Calias y de su familia[32]. Jenofonte (17) propone que la ciudad adquiera esclavos públicos, hasta un máximo de tres por cada ateniense, como los particulares[33], que obtienen rentas *aénaon* (es decir, que fluyen ininterrumpidamente).

El diálogo entre Pobreza y Crémilo en el *Ploutos* de Aristófanes, 510-526, se plantea la cuestión de los esclavos y de quién hará el trabajo si todo el mundo es rico. Crémilo cree que siempre habrá vendedores y que los tesalios serán siempre traficantes insaciables[34] en el mercado de Pagasas. El escolio hace un comentario a propósito de *andrapodisté* o venta de hombres, y de los piratas que eran llamados *andrapodistaí* porque vendían a los esclavos en diferentes continentes, *epeírous*. Heródoto (VIII 104) menciona también a un cierto Panionios de Quíos, que había elegido para vivir el más impío de los lucros: transformaba a los jóvenes que compraba en eunucos y los vendía a los bárbaros[35]. Harpocration, *s.v. andrapodistés*, cita Licurgo, IX, *Contra Licofrón*, frg. I (Durrbach)[36], quien se pregunta si habría que castigarlos con la muerte únicamente por «nos privan de servidores *(tôn oiketôn)*», de un modo que da la impresión de que trafican con esclavos robados. Harpocración *s.v. andrapodokápelon*, cita a Iseo en el *Contra Hermón*, quien define el término como equi-

31 J. K. Davies, *Athenian Propertied Families*, Oxford, Clarendon Press, 1971, p. 403.

32 J. K. Davies, *Athenian Propertied Families*, pp. 260-261.

33 W. L. Westermann, *The Slave System of Greek and Roman Antiquity*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1955, p. 9.

34 Y. Garlan, «War, Piracy and Slavery in the Greek War», en M. I. Finley, ed., *Classical Slavery*, London, Frank Cass, 1987, p. 13.

35 T. Wiedemann, *Greek and Roman Slavery*, London, Croom Helm, 1981, p. 106.

36 París, Les Belles Lettres, 1971³.

valente del actual *somatémporos*, mercado de esclavos, del hecho de *kapeleúein tà andrápoda*, traficar con esclavos, es decir, transportar para vender, *pipráskein*[37]. La literatura se hace eco, pues, de la existencia de mercados de esclavos y de profesionales de esta actividad.

Había, por tanto, ventas entre griegos, especialmente durante la guerra del Peloponeso, porque, durante la guerra de Decelia, el padre de Euxiteo había sido vendido por los enemigos, según el discurso LVII de Demóstenes, *Contra Eubolides*, 18[38]. En efecto, según las *Helénicas de Oxirrinco*, 17, 4, los tebanos compraban muy baratos a los esclavos durante la fortificación de Decelia contra los atenienses[39].

En Tucídides I 55, 1, los corintios vendieron ochocientos esclavos corcirenses en Anactorio, donde establecieron, además, colonos corintios. En Jenofonte, *Helénicas*, IV 1, 26, los espartanos envían el botín para que lo vendan unos comisarios encargados específicamente de la venta del botín, *toîs laphuropólais*[40]. Después de la guerra del Peloponeso, se generalizaron los mercados de esclavos, también entre los espartanos. En Iasos, los peloponesios entregaron todos los *andrápoda* a Tisafernes, tanto esclavos como libres, a cambio de una estatera dárica por cada uno (20 dracmas) (VIII 28, 4). En este caso, una vez capturados, son vendidos tanto los libres como los esclavos. De todos modos, este episodio parece el resultado de una negociación con Tisafernes, más que una venta[41].

37 H. Bolkestein, *Economic Life in Greece's Golden Age*, Leiden, Brill, 1958 (nueva edición revisada y anotada por E. J. Jonkers =1923), p. 111.

38 W. L. Westermann, *The Slave System of Greek and Roman Antiquity*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1955, p. 5.

39 W. L. Westermann, *The Slave System*, p. 8.

40 D. Plácido, «La esclavitud de griegos cautivos durante el período de la crisis de la ciudad estado», en M.ª L. Sánchez León, G. López Nadal, eds., *Captius i esclaus a l'antiguitat i al món modern*, Nápoles, Jovene, 1996, pp. 13, 19, *et passim*.

41 A. Andrews, dans A. W. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides*, Oxford, Clarendon Press, 1945-1981, V, *ad loc.*

También Agesilao vendió esclavos, Jenofonte, *Helénicas*, IV 5, 5. Vendió a todos los que había capturado en IV 5, 8. En ambos casos, la venta tuvo lugar en el *Heraion* en el territorio de Corinto. En IV 6, 6 vende el botín con algunos prisioneros en Acarnania. Es evidente que, en Grecia, Corinto era un buen mercado de esclavos para Nicias y para Agesilao. Según Teopompo había también un mercado de esclavos en Quíos (Ateneo, VI 265b), porque pagaban un precio por ellos, y Heródoto, VIII 105, habla de un mercado en Éfeso[42], donde Hermotimo vendía a los jóvenes ya mencionados tras haberlos comprado y convertido en eunucos. Los mercados están situados siempre en la periferia[43], de la que Sicilia formaba parte. El texto de Teopompo muestra que las diferencias de la terminología entre *doûlos* y *oikétes* no afectan a la situación del esclavo como mercancía[44].

También Atenas era un buen mercado de esclavos. Cabrias vendió tres mil cautivos de la batalla de Naxos, según se deduce de Demóstenes XX, *Contra Leptines*, 77[45]. De hecho, el hermano de Agorato, según Lisias XIII (*Contra Agorato*), 65, fue encarcelado porque había llevado un esclavo a Corinto y traído de allí a una joven[46].

El discurso LIII de Demóstenes, *Contra Nicóstrato*, muestra cómo el acusado liberado contra el pago de un rescate se encuentra en manos de quien ha adelantado el pago. El res-

42 H. Bolkestein, *Economic Life in Greece's Golden Age*, Leiden, Brill, 1958 (nueva edición revisada y anotada por E. J. Jonkers =1923), p. 77.

43 M. I Finley, «El comercio de esclavos en la Antigüedad: el Mar Negro y las regiones del Danubio», *La Grecia antigua. Economía y sociedad*, Barcelona, Crítica, 1984, pp. 189-199, (*Klio*, 40 (1962), pp. 51-59).

44 D. Plácido, «Los "oikéta", entre la dependencia personal y la producción para el mercado», en M. Moggi, G. Cambiano, *Schiavi e dependenti nell'ambito dell' 'oîkos' e della 'familia', Atti del XXII Colloquio GIREA Pontignano* (Siena, 19-20 noviembre 1995), Pisa, ETS, 1998, p. 109.

45 M. M. Austin, «Society and Economy», *CAH*, VI, 1994², 557.

46 M. Gärtner, «Corpus Lysiaque et population servile», *DHA*, 26, 1 (2000), p. 63.

cate de prisioneros se ha convertido en una forma de compra de esclavos[47].

Nicias, pues, se dedicó al tráfico y la explotación de esclavos, lo cual debe de ser la razón por la cual, en su discurso contra la expedición a Sicilia, propone conservar el control del Egeo y de las costas de Tracia, de donde se aprovisionaba el comercio ateniense de esclavos[48]. Tracia era también un lugar tradicional para la explotación de esclavos en trabajos mineros, al menos desde la época de Pisístrato. Pero, de acuerdo con Heródoto, V, 6, la venta como esclavos es muy frecuente entre los tracios. Antifonte, V, *Sobre la muerte de Herodes*, 20, cuenta cómo su pretendida víctima había embarcado para llevar a Tracia esclavos liberados por los cuales los tracios debían pagar el correspondiente rescate[49]. Había incluso esclavos bárbaros entre los bienes de los hermocópidas[50].

En el mundo de *Las aves* de Aristófanes, donde la esclavitud existe (69 ss.), la alusión al mito de Tereo y de Procne, que sigue a la leyenda que pone en relación a los atenienses con los tracios, como en Tucídides II 29, parece hacer alusión al expansionismo ateniense en Tracia, frente al nuevo expansionismo de Alcibíades[51]. Nicias siguió interviniendo en Tracia, pese a la paz que él mismo había firmado (IV 129)[52]. Sin embargo, Nicias supo hacer negocios también en Sicilia, pese a su rechazo a la expedición.

En Atenas, Hesiquio, s.v. *kýklos, períbolos*, hace referencia a un lugar en el ágora donde se vendían *skeúe kaì sómata* (cosas y

47 Plácido, en *Captius*, *cit.*, p. 20.

48 D. Plácido, *La sociedad ateniense. La evolución social de Atenas durante la guerra del Peloponeso*, Barcelona, Crítica, 1997, p. 80.

49 W. L. Westermann, *The Slave System of Greek and Roman Antiquity*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1955, p. 7.

50 Y. Garlan, «War, Piracy and Slavery in the Greek War», en M. I. Finley, ed., *Classical Slavery*, Londres, Frank Cass, 1987, p. 12.

51 Plácido, *La sociedad ateniense*, p. 92.

52 Plácido, *La sociedad ateniense*, p. 130.

personas) y en las comedias se denomina *hypótrochón ti kataskeúasma*, construcción con ruedas, y entre los geómetras *epípedon schêma hypò miâs grammês periechómenon kaì eîdos hippasías* «figura plana rodeada por una línea y con aspecto de caballo». Pólux, III 78, por su parte, alude a los *doûla sómata*, dados a cambio de plata en los lugares de venta[53]. En VII 11, se refiere a los lugares en los que se venden esclavos. Dice que en la comedia nueva se denominan *kýkloi* los lugares donde se venden *tà andrápoda* y que Aristófanes llama *trápezan* a los lugares donde se expone a los *doûloi* para ser vendidos (frg. 874). Demóstenes XLV (*Contra Estéfano*), 40, acusa al esclavo de ser vicioso y deshonesto después de salir del mercado de esclavos, *ek toû Anakíou.*

El alquiler de esclavos se hace también en el *Anákeion*, el altar de los Dioscuros, al sudeste del ágora[54]. Los *Anecdota Graeca,* I 212, 12 (Bekker), definen el *Anákeion* como santuario de los Dioscuros, donde los esclavos *misthophoroûntes* se ponen de pie. Se trata tal vez del tipo de esclavos como aquellos que Nicias daba en alquiler para el trabajo en las minas. Es interesante constatar que, en el fragmento 9 de Iseo (Roussel), perteneciente al mismo discurso mencionado, *Contra Hermón,* se dice que: «hizo meter a Hermócrates en la cárcel alegando que era liberto suyo y no lo soltó hasta haber obtenido treinta dracmas de él», pero «en la cárcel» traduce el griego *eis tò anankaîon* y está tomado de la Suda, *s.u. anakaîon*. Es posible que se trate de *anakeîon*, el mercado de Atenas, donde Hermón ha puesto a Hermócrates para venderlo o alquilarlo hasta obtener ese beneficio de treinta dracmas. La localización cercana al altar de los Dioscuros, donde se congregaban los caballeros en los momentos difíciles, como ocurrió cuando la mutilación de

53 W. L. Westermann, *The Slave System,* p. 12.
54 R. E. Wycherley, *The Stones of Athens*, Princeton University Press, 1978, p. 97.

los Hermas (Andócides I, *Sobre los misterios*, 45), justifica la descripción de Hesiquio, quien habla de un espacio rodeado por una línea y con el aspecto de un lugar para la equitación. Fue en el *Anákeion* donde se reunieron los hoplitas del Pireo, en armas, para parlamentar con los cuatrocientos (Tucídides, VIII 93, 1). Se trata, tal vez, de un lugar de integración de las clases más pudientes, frente a lugares más populares como el Teseo y el Leocorio, donde podían encontrar refugio incluso los esclavos[55]. El *Anákeion*, dedicado a los Dioscuros, sería así un lugar de definición de los dominantes y de exclusión de los dependientes, como los lugares religiosos dedicados a la práctica atlética de tiempos de Solón[56]. Las dimensiones debían de ser amplias por las funciones que se le atribuyen. La asamblea de la caballería se reunió en 415[57], pero Polieno, I 21, 2, sitúa aquí el desfile que Aristóteles pone en el Teseo en la *Constitución de Atenas*, 15, 4 a propósito de Pisístrato, quien reunió a todo el mundo con sus armas (*metà hóplon*), mientras que los *epíkouroi* dejan sus armas en el *hierón* de Aglauro. El recinto era al aire libre[58], según la descripción de Pausanias (I 18, 1), y estaban representados en él los Dioscuros. Estaba situado entre el Teseo y el Aglaurio. Los *thêtes* y los esclavos encontraban protección en el Teseo, pero el *Anákeion* es el lugar donde los esclavos son vendidos o alquilados. Es, en definitiva, el lugar señero de las clases dominantes de una sociedad esclavista que se impone a través de la tiranía y, transformada,

55 M. Valdés, «El *Theseion*, lugar de refugio de esclavos: sus orígenes y función en el "ágora vieja" de Atenas», en M.ª M. Myro, J. M. Casillas, J. Alvar, D. Plácido, eds., *Las edades de la dependencia durante la Antigüedad*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2000, pp. 41-54.

56 M. M. Mactoux, «Lois de Solon sur les esclaves et formation d'une société esclavagiste», T. Yuge, M. Doi, *Formes de control et subordination in Antiquity*, Leiden, Brill, 1988, pp. 331-354.

57 A. Andrewes, en A.W. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides*, Oxford, Clarendon Press, 1945-1981, V, *ad loc.*

58 F. Chamoux, París (Budé), 1992, *ad loc.*

lucha contra la democracia de los *thêetes.* Situado muy cerca del Teseo[59], el *Anákeion* señala y define al sistema frente a la organización que hacía referencia a la libertad de los *thêetes* y a la emancipación de los esclavos.

Los mercados de esclavos, situados en los márgenes de la ecúmene para indicar su origen en la guerra contra los pueblos limítrofes, se emplazarán igualmente en los márgenes del centro cívico para indicar su marginalidad, próxima a la situación de los *thêtes* como los ciudadanos que venden su fuerza de trabajo en lugares definidos por la ciudad. El Teseo y el *Anákeion* son lugares complementarios en la definición de la sociedad de la *pólis.*

3. Dependencia y esclavización femenina

La posición de las mujeres en la ciudad griega aparece como el resultado de la específica definición histórica de ésta en el plano institucional. En efecto, la entidad de la *pólis* se forma en un proceso a través del cual incluye e incorpora el *oîkos* al tiempo que de alguna manera significa su superación. En dicho proceso formativo, la *pólis* crea nuevas instituciones donde se organizan de manera diferente las relaciones humanas y se reglamentan los modos de contacto entre hombres y mujeres, pero los contactos se producen en el seno del *oîkos* y permanecen vigentes principalmente en él. Entre las nuevas instituciones se hallan, de otra parte, las normas jurídicas que rigen las relaciones de los libres con los esclavos, pues la *pólis* encuentra en el sistema esclavista en formación el marco de su consolidación, sobre todo en el desarrollo de la democracia imperialista de la Atenas del siglo V. A lo largo del proceso, sin embargo, las mujeres permanecen en el *oîkos* y todavía el personaje que da nombre al *Menón* platónico, en 71e,

59 J. Travlos, *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*, Nueva York, Hacker, 1980, p. 580.

define específicamente en esta dirección las virtudes de la mujer frente a las del hombre. Las virtudes del varón se muestran en *tà tês póleos* y las de la mujer en el hecho de «administrar bien la casa, conservando lo que está en su interior y siendo obediente al marido»[60].

El texto más significativo en esta línea es sin duda el del *Económico* de Jenofonte, sobre todo el capítulo VII. Allí se muestra (VII 30) cómo lo mejor para las mujeres es permanecer en el interior *(êndon ménein)* y ocuparse de los trabajos internos. Tales propuestas se enuncian como ley y mandato divino condicionante de las capacidades naturales, es decir, en un plano ideológico muy elevado. Sin embargo, en la misma obra, a pesar de que tales circunstancias se presentan como ventajas para ellas, también se señalan los límites con los que se encuentra la posición de las mujeres en el *oîkos*, tanto social como históricamente. Por un lado, allí se hace evidente que la función del varón como teóricamente encargado de las cuestiones referentes a la ciudad se traducen en la superioridad en el *oîkos* mismo, pues es él quien elige todo desde el principio del matrimonio (VII 11). Incluso la decisión de unirse en matrimonio se debe a él y a los padres de ella. Era una decisión no forzada por la *aporía*, aclara Iscómaco, el protagonista de la sección programática de la obra. Él es igualmente quien da a conocer los deberes de cada uno dentro del *oîkos*, con ejemplos que se van enumerando a lo largo de los capítulos sucesivos dentro de la obra, algunos de los cuales serán objeto de atención más adelante[61]. En defi-

60 Traducción F. J. Olivieri, BCG, 1983; J. Gould, «Law, Custom and Myth: Aspects of the Social Position of Women in Classical Athens», *JHS*, 100 (1980), pp. 38-59.

61 Véase también D. Plácido, «Polis y oikos: los marcos de la integración y de la "desintegración" femenina», en M. J. Rodríguez Mampaso, E. Hidalgo, C. G. Wagner, eds., *Roles sexuales. La mujer en la historia y la cultura*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1994, p. 19.

nitiva, el *oîkos* se ha convertido en parte instrumental de la *pólis*, donde manda el varón, y la *pólis* misma se convierte en el modo de organización del sistema productivo, cuya base es el *oîkos*, sistematizado a través de la estructura superior, que viene a ser la estructura política. El *oîkos* está organizado por quienes también organizan la *pólis*, pues en definitiva ésta es la finalidad del sistema. La pertenencia a la *pólis* y la colaboración de los varones en los sistemas defensivos a través del ejército garantizan la reproducción del *oîkos*. De este modo, al transferir las relaciones de poder al *oîkos*, resulta que la supeditación de las mujeres en el *oîkos* se traduce en *eudaimonía* de la *pólis*[62]. La *eudaimonía* de la *pólis* depende de la situación subordinada de la mujer en el *oîkos*. Se revela así, por tanto, el carácter ficticio de la separación de campos de poder.

Ahora bien, no sólo el *oîkos* se reproduce a través del papel del hombre en la *pólis*, sino que ésta también se reproduce a través del *oîkos*. En efecto, el *oîkos* también se reproduce a través de las mujeres como procreadoras de la familia. Tal situación crea al mismo tiempo las condiciones para su protección, con el fin de garantizar la reproducción, y para su sumisión en el plano jurídico. Sólo el control de las mujeres casadas y de las herederas garantiza la sucesión de la propiedad por vía masculina. Pero también se pretende que sean las reproductoras del sistema de explotación esclavista, en lo que se muestra una segunda forma de vinculación de la situación de las mujeres con el resto de la estructura social[63]. Efectivamente, en el *Económico* de Jenofonte (VII 35-42), la mujer será la encargada de mandar a realizar su labor a los *oikétai* que trabajan fuera y de hacer trabajar a los que lo hacen den-

62 D. Plácido, «Polis y oikos», p. 17; S. Vilatte, «La femme, l'esclave, le cheval et le chien: les emblèmes du kaloskagathós Ischomachos», *DHA*, 12 (1986), pp. 279 ss.

63 F. Pesando, *Oikos e ktesis. La casa greca in età classica*, Perusa, Quasar, 1987, pp. 52 ss.

tro (VII 35). Además, también debe encargarse de cuidar de su salud, para hacerlos más devotos, *eunoústeroi* (VII 37). De este modo, ella, como *phýlax* del trabajo en el *oîkos*, conseguirá hacerlos más productivos (VII 41) e incluso doblar su valor como esclavos (*diplasíou soi axía génetai*). Pero su papel reproductor no pertenece sólo al plano ideológico, no consiste sólo en tener al esclavo satisfecho para garantizar su fidelidad y su capacidad productiva, sino que también es la encargada de vigilar su reproducción física (IX 5), en el control de sus uniones sexuales «para que no tengan hijos sin nuestro consentimiento». Esta actitud se explica porque «los buenos servidores cuando tienen hijos se hacen *eunoústeroi*, mientras que los malos al unirse en matrimonio se hacen más aptos para hacer el mal».

En este plano, interior, ella actúa como dueña y como organizadora. Sin embargo, en ese mismo plano, el control en última instancia pertenece al varón, como se muestra en la acción del personaje del discurso I, 18, de Lisias, que presiona a la *therápaina* para que delate la infidelidad de su mujer[64]. Él sabe, dice, todo lo que ocurre en la casa. En una disputa matrimonial, el marido tiene en última instancia mayor capacidad de control sobre la esclava. Igual que es reproductora de la familia y no la controla, la mujer también es reproductora de los esclavos, pero al final se halla bajo la jurisdicción masculina, incluso en el *oîkos*, pues éste está integrado en la *pólis*. Las mujeres representan el elemento simbólico clave para la vinculación del *oîkos* con la *pólis*.

Lo mismo ocurre con su propia situación como ciudadana. Sólo como *epíkleros* la mujer puede ser propietaria[65]. Las mujeres, como los esclavos, están excluidas de la ciuda-

64 J. Gould, «Law, Custom and Myth», p. 47.

65 D. M. Schapps, *Economic Rights of Women in Ancient Greece*, Edimburgo University Press, 1979, pp. 25 ss.

danía[66]. Forman parte de los elementos humanos que no se integran en la ciudadanía propia de los varones libres. Sin embargo, al menos desde la promulgación de la ley de época de Pericles que excluye al *metréxenos*, es necesario ser también hijo de mujer ciudadana para que un varón posea la ciudadanía. Ésta se va convirtiendo en elemento restringido, con el desarrollo de las exclusiones y de las dependencias excluyentes, tanto como para afirmar el papel de la mujer como reproductora, no sólo del *oîkos*, sino de la *pólis*[67]. Sólo la ciudadana es capaz de reproducir la comunidad cívica. Ella no participa, pero se convierte en el factor determinante de la participación del varón.

Este aspecto se refleja igualmente en el plano religioso. La comunidad masculina se reproduce a través de las pruebas y rituales iniciáticos. En el caso de las mujeres, los rituales familiares sólo se reproducen colectivamente a través de grupos sacerdotales restringidos, que representan ideológicamente el papel femenino dentro de la colectividad[68]. Pero la participación está absolutamente controlada por los miembros de las familias poseedoras de los plenos derechos. Sólo ellos pueden conocer *tà árreta*, los secretos de las tradiciones religiosas áticas. Por eso resulta tan grave que, en algún caso, una no ciudadana haya llegado a ser «reina» en las ceremonias oficiadas por el arconte rey, como ocurrió, según el acusador en Dem., LIX 73-83, con la hija de Neera. Los rituales cívicos constituyen un modo de reproducir en lo ideológico la comunidad cívica y en ellos repercuten las normas del *oîkos*. En definitiva, lo que se sublima en los rituales femeninos es el papel de la mujer en

66 P. Vidal-Naquet, «Esclavage et gynécocratie dans la tradition, le mythe, l'utopie», *Recherches sur les structures sociales dans l'antiquité classique*, París, CNRS, 1970, pp. 63 ss.; E. Cantarella, *La calamidad ambigua*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1991, p. 63.

67 C. Mossé, *La femme dans la Grèce antique*, París, A. Michel, 1983, pp. 77 ss.

68 L. Bruit Zaidman, P. Schmitt Pantel, *Religion of the Ancient Greek City*, Cambridge University Press, 1992, p. 67.

el *oîkos*, aunque tomen forma de fiesta cívica[69]. Por eso, también está prohibida para la mujer adúltera la participación en lo sagrado (LIX 85). A la extranjera y a la esclava sólo se le permite asistir y presentarse como suplicante, pero la adúltera, por muy ciudadana que sea, deja de ser garantía de la reproducción de la *pólis* a través del *oîkos*. Son grados distintos de exclusión en relación a la *pólis*, cuando ésta aparece, a través de las mujeres, como proyección del *oîkos* y como escenario público de su reproducción.

El caso de Neera conduce a la situación específica de la hetera. Por un lado aparece como propietaria de *therápainai*, lo mismo que Teódote, en *Memorables*, III II, 4, capaces ambas de tener un negocio dedicado a la prostitución con sus propias servidoras[70]. Su capacidad como propietaria es mayor que la de las demás mujeres, pues no pertenecen al *oîkos* de ningún varón, pero su exclusión de la ciudadanía afecta también a la vida religiosa. La violación de estas limitaciones puede poner en peligro las estructuras ciudadanas, pues, según el discurso del *Corpus Demosthenicum* (LIX 113), existiría el peligro de que se extendiera la prostitución entre las hijas de los ciudadanos pobres y de que las heteras se hicieran libres. En la crisis del siglo IV, la situación de la ciudadanía pobre ponía en peligro las estructuras que marcaban claramente las diferencias entre libres y esclavos, entre ciudadanos y no ciudadanos. Las razones económicas pueden llevar a la alteración de los estatutos[71]. El orador intenta frenar el proceso con la aplicación rígida de la ley. Que las heteras actuaran

69 P. Brulé, *La fille d'Athènes. La religion des filles d'Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société*, París, Les Belles Lettres, 1987, p. 123.

70 G. E. M. de Ste. Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, Londres, Duckworth, 1981, p. 100; V. J. Hunter, *Policing Athens. Social Control in the Attic Lawsuits*, Princeton University Press, 1994, p. 26.

71 D. Plácido, «La formation de dépendances à l'intérieur de la *pólis* après la guerre du Péloponnèse», *Index*, 20, 1992, pp. 147-152.

como ciudadanas facilitaría la actuación como prostitutas de las hijas de los ciudadanos.

En ese proceso, las mujeres resultan controladas como reproductoras del *oîkos* y de la *pólis*. De otra parte, las mujeres pueden ser propietarias de esclavos. Ahora bien, la reproducción de la esclavitud depende de la propia reproducción biológica de las mujeres esclavas, así como de la guerra. La reproducción biológica se incluye en las tareas femeninas del *oîkos* organizado por el varón, según lo visto en el programa económico de Jenofonte. En ese aspecto de la reproducción de la esclavitud, las mujeres libres desempeñarían, pues, un cierto control como ejecutoras de los planes del varón. Otro carácter tienen las cuestiones relacionadas con la actividad bélica, dominio exclusivo del varón. En alguna ocasión, como en Platea, según Tucídides, I 4, 2, las mujeres están presentes, pero lo hacen precisamente en compañía de esclavos, arrojando piedras desde las casas.

En efecto, la guerra, por su parte, aparece como un factor inseparable del desarrollo de la *pólis*, tanto en su capacidad para ampliar el territorio cultivable como por la posibilidad de encontrar mano de obra para intensificar su productividad. De hecho, el desarrollo democrático e imperialista hace necesaria la constante ampliación de la mano de obra esclava que se adquiere en las guerras, especialmente en la Guerra del Peloponeso[72], donde la guerra misma se convierte en el vehículo para la supeditación de griegos a griegos. Así se llegó a la consideración de que la sumisión imperialista era equivalente a la esclavización[73].

72 L. Canfora, *Una società premoderna. Lavoro, morale, scrittura in Grecia*, Bari, Dedalo, 1989, p. 69; C. Pérez, «Recherches sur l'esclavage et la dépendance. Chronique 1993», *DHA* 19, 2 (1993), p. 319.

73 D. Plácido, *Tucídides* (*Index thématique des références à l'esclavage et à la dépendance, 4. Annales Littéraires de l'Université de Besançon*, 452), Paris, Les Belles Lettres, 1992, pp. 227 ss.

Ahora bien, la acción concreta de los conquistadores en la esclavización se manifiesta fundamentalmente con mujeres y niños. Es claro que bajo muchos conceptos la ciudadanía sólo afecta a los varones mayores de edad, incluso para la posible consideración del amor pasivo, donde adolescentes y mujeres se equiparan[74]. Son los que no han llegado a la *Hébe* o permanecen excluidos de ella. En la guerra, también es posible establecer una diferencia entre los *hebôntes*, frecuentemente eliminados, y las mujeres y niños. Así aparece en varios pasajes de Tucídides. En tales circunstancias se llevan a cabo varios episodios precisos de esclavización entre griegos: mujeres y niños de los mitilenios por los atenienses, que en cambio matan a los varones en edad de combatir, en la *hébe* (III 36, 2); mujeres tebanas esclavizadas por los lacedemonios o tebanos, sin más detalle (III 68, 3); mujeres corcirenses esclavizadas por corcirenses en el conflicto interno o *stásis*, mientras a «ellos» los mandaron a Atenas (IV 48, 4); mujeres y niños de Torona esclavizados por Cleón, que envió a los varones a Atenas (V 3, 4); mujeres y niños de Escione esclavizados por atenienses, que mataron a los *hebôntes* (V 32, 1); mujeres y niños melios esclavizados por atenienses, que mataron a los *hebôntes* (V 116, 4). Las mujeres libres no sólo no controlan la reproducción de la esclavitud, sino que ellas mismas pasan a engrosar las filas de los sometidos al tráfico de la propiedad sobre esclavos. Ello se convierte en tema de reflexión dramática de un poeta de gran sensibilidad social, como Eurípides. Garlan[75] ve cómo las tragedias de Eurípides que tratan de la esclavización de mujeres ilustres se sitúan precisamente en la Guerra del

74 E. Cantarella, *Según natura. La bisexualidad en el mundo antiguo*, Madrid, Akal, 1991, pp. 58 ss.

75 Y. Garlan, *Guerre et économie en Grèce ancienne*, París, Éd. de la Découverte, 1989, p. 83.

Peloponeso. Así se produce una similitud entre mujeres libres y esclavas[76].

Al final de la guerra y a principios del siglo IV se va generalizando la esclavización entre griegos, como vimos en la comunicación presentada en 1991 en el coloquio de Palma de Mallorca sobre «La esclavización de griegos cautivos en el período de la crisis de la ciudad estado». Después de la guerra se tienden a generalizar los sistemas de dependencia entre griegos, pero el paso más generalizado tiene que ver con mujeres y niños, tanto en referencias militares como en contextos económicos, según se desprende del planteamiento teórico de Aristóteles, *Política*, VI 8, 23= 1323a5-6. Para el filósofo, el pobre necesita tener como servidores a mujer e hijos a causa de la carencia de esclavos. También puede notarse en el caso concreto narrado por Jenofonte, *Memorables*, II 7, 7-10, en que Sócrates soluciona el problema de Aristarco poniendo a trabajar a su familia, e incluso encuentra la justificación ideológica en la interpretación consistente en que las relaciones entre amo y esclavo son como las de un guardián o «protector» con sus protegidos (II 7, 4). La vigilancia del varón les permite trabajar con gusto. Tal circunstancia, creada como consecuencia del debilitamiento de los límites establecidos por la ciudadanía y por la claridad de los estatutos jurídicos, también hace nacer la competitividad entre mujeres esclavas y libres, como se muestra en Jenofonte, *Económico*, X 12. Allí el propietario se preocupa para que se note la apariencia diferenciada de la mujer libre en relación con la que está sometida a un trabajo, coercitivo. En la misma línea, el autor de Demóstenes LIX, teme que la pobreza sirva de vehículo para la esclavización de mujeres, si no se reglamen-

76 S. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves. Women in Classical Antiquity*, Nueva York, Schoken, 1975, pp. 89 ss.

tan con claridad los modos de acceso a la ciudadanía. Parece, pues, que las primeras víctimas de las transformaciones de la *pólis*, cuando tiende a dejar de ser el elemento jurídico capaz de garantizar la libertad de sus componentes, son precisamente aquellos cuya definición como ciudadanos resulta menos apoyada en la funcionalidad militar, los que son ciudadanos en un grado secundario, por no alcanzar la edad o por pertenecer al género femenino. Los textos muestran que ello era así en la guerra, pero también que las nuevas corrientes de pensamiento, representadas por el socratismo y el aristotelismo, encuentran para su justificación ideológica los primeros esbozos de una teoría de la sociedad.

II. El esclavismo antiguo y las sociedades hispanas: un balance historiográfico

Como modo de enfrentamiento a la Historia Social de Hispania en la Antigüedad y, concretamente, como método de acercamiento a la cuestión de si las relaciones entre los hombres en ese período pueden definirse como las propias de una sociedad esclavista, parece conveniente, tal como se indica en el título, encuadrar el problema entre dos parámetros fundamentales. En primer lugar, como parte de la Historia Universal, el análisis de lo que ocurre en la Península Ibérica sólo puede llevarse a cabo en la idea de que ésta comparte las características propias de la Antigüedad mediterránea, por lo que la primera cuestión que es necesario afrontar es la del esclavismo antiguo en general. Por otra parte, es cada vez más claro que, por mucho que sea conveniente llegar a una posible definición totalizadora de una época en el plano de la periodización, con todo, la Historia Social de la Antigüedad tiene como contenido una serie de sociedades,

en existencia sucesiva o coincidente en el tiempo, más o menos relacionadas entre sí, que, en su diversidad, explican el fenómeno complejo denominado, en el mismo plano de la periodización, Antigüedad. De este modo, se trata de encuadrar en la Edad Antigua el concepto de sociedad esclavista en sus justos términos y reconocer la posición de la Península Ibérica en ese complejo cronológico y conceptual.

Como objeto de estudio de la historiografía contemporánea, el problema del esclavismo antiguo se encuentra muy relacionado con los debates del siglo XIX acerca del abolicionismo, en los que se inserta la gran obra de Henri Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'Antiquité*, de 1847[77]. En el contenido de esta obra se hallaba presente el espíritu pontificio del momento, que consideraba el fenómeno de la esclavitud como contrario al cristianismo y atribuía a éste un importante papel en su desaparición al final de la Antigüedad.

Por otra parte, dentro del análisis del mundo capitalista llevado a cabo por Karl Marx, se trataba de asentar las diferencias de éste con la Antigüedad en la existencia del trabajo asalariado, productor de mercancías y de valor de cambio, frente a la explotación del trabajo esclavo. La carencia de libertad en las relaciones laborales propia del esclavismo resulta ser el causante de las limitaciones del pensamiento aristotélico cuando se enfrenta con el problema del valor, imposible de comprender si no es dentro de las condiciones de la sociedad capitalista. Pero, además, los conflictos políticos de Roma, reflejo de la lucha de clases entre pobres y ricos, tienen en los esclavos, según el Prólogo a la segunda edición del *18 Brumario*, de 1869, su pedestal pasivo. Antes, en el *Manifiesto Comunista* de 1848, la etapa antigua de la lucha de

77 M. Mazza, «Prefacio» a E. M. Staerman, M. K. Trofimova, *La esclavitud en la Italia imperial*, Madrid, Akal, 1979, p. xxxix.

clases se definía como la sostenida entre libres y esclavos, pero también como la que enfrentaba a patricios y plebeyos.

Por otra parte, a pesar de que, como se ve, la mayoría de las alusiones contenidas en las obra de Marx y Engels son verdaderamente ambiguas y no permiten hablar de una definición del esclavismo, como concepto identificable con la sociedad antigua, y de que en las *Formaciones económicas precapitalistas*, incluidas en los *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, del año 1857-1858, se percibe cómo existen varias posibilidades de evolución a partir de la comunidad primitiva[78], sin embargo, del Prefacio a la *Crítica de la economía política* del año 1859 se puede sacar la impresión de que se produce una sucesión de los modos de producción, del asiático al esclavista. De todas formas, la obra que más contribuyó a crear la imagen de la periodización marxista de la Historia como una sucesión de modos de producción, en que se incluye el esclavismo a partir de la comunidad primitiva y como fase previa al feudalismo, fue sin duda el *Origen de la familia, de la propiedad privada y del estado,* de F. Engels, del año 1884.

La comodidad del esquema elaborado por Engels, en un intento de divulgación del materialismo histórico, así como el impulso que recibió por obra de los estamentos oficiales de la URSS, vino a configurar esa imagen como el marco en que se encuadraba la visión propia de la Antigüedad dentro de la concepción de la Historia derivada del marxismo. En ese marco, la Antigüedad se define como una época en que predomina de forma generalizada la esclavitud como modo de explotación del trabajo.

Éste es el modelo seguido por los historiadores que se sentían influidos por las corrientes de pensamiento iniciadas

78 Véase, E. J. Hobsbawn, «Introducción» a K. Marx, *Formaciones económicas precapitalistas*, Madrid, Ciencia Nueva, 1967, pp. 29-111.

con Marx y Engels. En el terreno de los estudios de la Antigüedad clásica, dicha línea está especialmente representada por el investigador inglés George Thomson, autor de una importante obra sobre el mundo egeo[79], verdadero mosaico interpretativo de las sociedades esclavistas propias de las ciudades estado griegas a partir de la comunidad primitiva. Aquí también estaba presente el estudio de la organización gentilicia que, a través del *Origen*, hallaba sus raíces en la obra antropológica de Lewis Morgan[80].

El período de la Guerra Fría tuvo importantes consecuencias sobre los planteamientos del problema del esclavismo antiguo, pues, frente a las corrientes soviéticas, cada vez más productivas[81], donde se delimitaba el tema de la sociedad esclavista en tanto que modo exclusivo de entender la Antigüedad, acompañada de gloriosas revoluciones que liberaban a los esclavos, como puede verse en la obra, bien conocida, de Kovaliov[82], los estudios occidentales olvidaron el tema. Los únicos intentos de acercamiento buscaban principalmente quitarle importancia, como si el clasicismo perdiera su brillo por el hecho de asentarse en la esclavitud como sistema productivo[83].

79 G. Thomson, *Studies in Ancient Greek Society. The Prehistoric Aegean*, Londres, Lawrence & Wishart, 1949. Anteriormente, en *Aechylus and Athens. A Study in the Social Origins of Drama*, Londres, Lawrence & Wishart, 1946, el mismo autor había realizado un estudio introductorio donde se insertaban los modos de transición al esclavismo desde las comunidades primitivas.

80 L. H. Morgan, *La sociedad primitiva*, con prólogo de C. Lisón, Madrid, Ayuso, 1971².

81 Véase M. Raskolonikoff, *La recherche en Union Soviétique et l'Histoire économique et sociale du Monde Hellénistique et Romain*, Estrasburgo, AECR, 1975.

82 S. I. Kovaliov, *Historia de Roma*, Madrid, Akal, 1973, con prólogo de D. Plácido.

83 Es la actitud representada por W. L. Westermann, previamente en el artículo «Sklaverei» de la *Real-Encyclopaedia der klassischen Altertumwissenschaft*, suppl. VI, 1935, pp. 894-1068, y en «Slavery and the Elements of Freedom in Ancient Greece», publicado en enero de 1943 en el *Quarterly Bulletin of the Polish Institute of Arts and Sciences in America*, 1-19, y recogido por M. I. Finley en su volumen sobre *Slavery in Classical Antiquity*, Cambridge, Heffen, 1960, pp. 17-32, y posteriormente en *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, Filadelfia, American Philological Society, 1955.

Con el final del estalinismo y la difusión y conocimiento de los escritos de Marx sobre las *Formaciones económicas precapitalistas*, se pudieron introducir importantes modificaciones para matizar los estudios soviéticos. En esa primera línea de cambio destaca la labor realizada por Staerman[84], que prescinde del carácter revolucionario de los esclavos como clase, y por Utchenco[85], que piensa que no todos los cambios se deben a transformaciones revolucionarias que tuvieran como motor a los esclavos.

De todos modos, fue el Congreso Internacional de Ciencias Históricas de Estocolmo, celebrado el año 1960, el que sirvió de marco, por un lado, para que estallaran las hostilidades y las confrontaciones teóricas entre las que podrían llamarse actitudes orientales y occidentales en el problema de la esclavitud antigua, pero por otro lado también significó el inicio de una serie de movimientos de aproximación que se fueron revelando muy productivos. La polémica encuentra su punto de partida en la conferencia descalificadora de F. Vittinghof[86], de la que M. I. Finley[87] decía: «hacía caso omiso de las publicaciones que no apoyaban su caso y se limitaba a generalidades y afirmaciones programáticas». Ello era posible, sin embargo, porque todavía entonces eran muy escasas las aportaciones soviéticas que se apartaban de la línea marcada por el estalinismo, según la cual, durante la Antigüedad, la historia universal atravesaba un estadio necesario,

84 De la que se debe ver principalmente *Die Krise der Sklavenhalterordnung in Westen der römischen Reiches*, Berlín, Akademie, 1964.

85 Cuyas ideas principales pueden verse en S. L. Utchenco, I. M. Diakonoff, «La estratificación social en la sociedad antigua», publicado en *Estado y clases en las sociedades antiguas*, Madrid, Akal, 1982, pp. 7-22.

86 Publicada en el número II, 1960, de la revista *Saeculum*, pp. 89-131, y traducida en el volumen *El modo de producción esclavista*, Madrid, Akal, 1978, pp. 49-111, como «La teoría del materialismo histórico sobre el estado esclavista».

87 *Esclavitud antigua e ideología moderna*, Barcelona, Crítica, 1982, p. 77.

el esclavista, situado entre el comunismo primitivo y el feudalismo[88].

Vittinghoff, como alternativa a los estudios soviéticos, trata de dar vigor a la línea seguida por las investigaciones impulsadas por J. Vogt en Mainz[89], que han dado lugar a estudios precisos de alta calidad en el plano del análisis de las fuentes y a importantes recopilaciones bibliográficas. Al margen de ello, los trabajos se hallan presididos por la idea de que el esclavismo antiguo no es más que una parte del conjunto de relaciones sociales antiguas caracterizadas por su humanitarismo[90].

Entre tanto, en la URSS se va generalizando la idea de que no representa una falta contra la ortodoxia el hecho de admitir que en la Antigüedad existen formas de explotación del trabajo que no pueden definirse como esclavismo. Tal actitud, por un lado, viene a coincidir con otras, del lado occidental, que buscan la aproximación, como la representada por el citado M. I. Finley[91], basada en admitir la importancia de la esclavitud dentro de una realidad más amplia y compleja y, por supuesto, sin que represente un modo de explotación exclusivo.

La consecuencia fue el desarrollo de un amplio e interesante debate que tuvo sus centros principales en algunos

88 Véase C. Mossé, «L'esclavage a-t-il existé?», en *L'Histoire*, 64, febrero de 1984, recogido en *L'Histoire. La Grèce ancienne*, París, Seuil, 1986, pp. 130-144, y D. Plácido, «"Nombres de libres que son esclavos..." (Pólux, III, 82)», en *Esclavos y semilibres en la Antigüedad clásica*, Madrid, Universidad Complutense, 1989, p. 56.

89 Enunciada principalmente en el libro de éste último, *Sklaverei und Humanität. Studien zur antiken Sklaverei und ihrer Erforschung*, Wiesbaden, Steiner, 1965.

90 Véase D. Musti, «Per una ricerca sul valore di scambio nel modo di produzione schiavistico», en *Istituto Gramsci. Analisi marxista e società antiche*, Roma, Editori Riuniti, 1978, pp. 167 ss.

91 En primer lugar, en «Was Greek Civilization based on Slave Labour?», publicado en *Historia*, 8, 1959, pp. 145-154, recogido luego en *Slavery in Classical Antiquity*, *cit.*, pp. 53 ss., y traducido en *Clases y luchas de clases en la Grecia antigua*, Madrid, Akal, 1977, pp. 103-127.

organismos situados en países del occidente europeo, pero donde durante mucho tiempo ha sido creciente la incorporación de investigadores de países del este, para colaborar así al entendimiento y al diálogo positivo, cargados de polémicas de alto nivel teórico. Destacan sobre todo las actividades del Istituto Gramsci en Italia y la creación del GIREA, Groupe International de Recherches sur l'Esclavage Antique, promovido, con vocación internacional, desde el Centre de Recherches d'Histoire Ancienne de la Universidad de Besançon, organizador de una serie de coloquios sobre la esclavitud y la dependencia. El último se celebró en Salamanca, sobre *Resistencia, sumisión e interiorización de la dependencia*, mientras que las actas de los anteriores se han ido publicando con regularidad. Así se muestra la vitalidad internacional de los estudios sobre la esclavitud antigua.

El Istituto Gramsci ha sido el promotor de varios estudios concretos sobre el tema, con aportaciones numerosas y múltiples motivos de discusión[92], pero el texto teórico más importante fue el editado como *Analisi marxista e società antiche*, en 1978, que dedica casi setenta páginas al debate. En los coloquios del GIREA, el máximo nivel de discusión teórica sobre el esclavismo se alcanzó en Besançon en el año 1973, a partir del cual se han desarrollado en la teoría y en la práctica a muy alta escala los estudios sobre el tema, tanto en oriente como occidente.

Posiblemente, el aspecto que puede tener mayor importancia para nuestro propósito, de todo lo ocurrido en los debates de esa época, es el que se deriva de las afirmaciones que consolidaban la idea de la existencia de diversos modos de producción en las sociedades antiguas, definidas así de modo plural, entre las que, por alguna circunstancia histó-

92 Como los tres volúmenes editados por A. Giardina y A. Schiavone, sobre *Società romana e produzione schiavistica*, Roma-Bari, Laterza, 1981.

rica concreta, pueden producirse formas determinadas de integración dentro de una formación económica y social dominante, como por ejemplo la representada por el Imperio romano. El debate conduce de modo bastante consensuado al reconocimiento de que, dentro de tales modos de producción, la esclavitud, en términos estrictos, constituye un fenómeno relativamente excepcional a lo largo de la Antigüedad en su conjunto, aunque paralelamente se considere el más característico, tanto por ser el creador de las condiciones que favorecieron las transformaciones posteriores y, por ello, la marcha general de la Historia Universal, como por definir las características que sirven para conocer el mundo clásico como modelo idealizado, es decir, tanto en el plano de las realidades como en el del mundo imaginario.

En tales circunstancias, excepcionales, pero determinantes, el esclavismo se define como parte integrante de un sistema económico concreto y complejo donde funciona paralelamente el capital mercantil, para permitir el tráfico de esclavos, pero que también se define al mismo tiempo, en la alteridad, como fenómeno opuesto al capitalismo en tanto que ámbito del trabajo asalariado por excelencia[93].

Al tiempo que se desarrollaban tales debates y, en muchos centros académicos europeos, se producía una rica bibliografía sobre el tema de la esclavitud, en orientaciones inspiradas por el marxismo o en polémica con él, como en la escuela heredera de Vogt, las circunstancias específicas de la historia de la España de la época imponían una gran cantidad de limitaciones que llevaban a la ignorancia o al rechazo total del tema mismo, pero también se produjeron situaciones concretas que permitieron el acceso parcial a algunos ambientes gracias a los que se pudo iniciar un debate propio,

93 Para un resumen del coloquio de Besançon de 1973, véase D. Plácido, «"Nombres..."», *cit.*, pp. 61-63.

independiente en gran medida, pero en contacto esporádico con algunos centros de estudio. Ello supuso un modo peculiar de integración en el ambiente universal, al mismo tiempo subsidiario y autónomo, por la dependencia de la información y por la esporádica falta de contactos, con efectos que tuvieron aspectos positivos y negativos. Lo que fue, desde luego, carencia también representó las condiciones para crear el marco de un debate con características propias.

Dentro de este ambiente globalmente negativo, Marcelo Vigil[94], gracias a contactos con el exterior y con representantes del mundo intelectual en otros ámbitos del conocimiento, pudo recoger las tradiciones de la historiografía española, que entonces, en lo que se refiere a los estudios históricos de la Antigüedad, estaba representada por García y Bellido, Montero Díaz y Viñas Mey, para introducir interpretaciones que la orientaban en un sentido que los enfocaban principalmente hacia la comprensión de las sociedades. Cuando Vigil publica, en el año 1973, la parte correspondiente a la Edad Antigua de la *Historia de España Alfaguara*[95], todos los temas que pudieran haber reflejado alguna preocupación social, como el del colectivismo agrario de los vacceos al que había prestado su atención Joaquín Costa, el del comportamiento de los pueblos ibéricos ante la presencia romana interpretado como reflejo de sus formas de organización social[96], o el del fenómeno del bandolerismo[97], obtu-

94 Sobre la figura de M. Vigil, véase D. Plácido, «Marcelo Vigil Pascual (1930-1986)», *Estudios Clásicos*, 29 (1987), pp. 207-208; y A. Prieto, «Una reflexió sobre la historiografia de l'Antiguitat: Marcelo Vigil Pascual», *L'Avenç*, 110, diciembre de 1987, pp. 64-67.

95 A. Cabo, M. Vigil, *Historia de España Alfagura. I. Condicionamientos geográficos. Edad Antigua*, Madrid, Alianza Editorial Alfaguara, 1973.

96 F. R. Adrados, «Las rivalidades de las tribus del N.E. y la conquista romana», *Estudios dedicados a Menéndez Pidal. I*, Madrid, CSIC, pp. 563-587.

97 A. García y Bellido, «Bandas y guerrillas en las luchas con Roma», publicado en *Hispania*, 5, 1945, y reeditado en *Conflictos y estructuras sociales en la Hispania Antigua*, Madrid, Akal, 1977, pp. 13-60.

vieron ahí una atención preferente. Ahora bien, la novedad consiste en que todo ello se inserta en un conjunto que pretende dar un sentido global de la sociedad hispanorromana como sociedad esclavista.

Sin embargo, ya Vigil sabía que en la Antigüedad se había operado un proceso complejo y que, en la línea de lo expuesto por entonces por Monique Clavel-Lévêque en el Coloquio de Besançon de 1973[98], una sociedad como la ibérica tenía sus propias características, con una organización social específica, lo que, a escala más amplia, se traducía en la necesidad de observar un panorama heterogéneo en las sociedades peninsulares a lo largo de la Antigüedad. En efecto, si, por un lado, el proceso integrador representado por la romanización justifica que, en su mayor parte, la Península Ibérica sólo pueda ser objeto de estudio como una sección de la Historia de Roma, ello no significa, por otro lado, que se haya producido la implantación de la homogeneidad. De hecho, una de las líneas fundamentales de la investigación de Marcelo Vigil, enriquecida en la colaboración con Abilio Barbero, estuvo representada precisamente por la búsqueda de las pervivencias de las sociedades gentilicias a lo largo de toda la Antigüedad, hasta el punto de ver en ellas los gérmenes de la evolución social que se plasmaría en el proceso conocido como Reconquista[99]. De este modo, la línea

98 «Discussion sur les formations économiques et sociales dans l'Antiquité», que siguió, pp. 49-98., a la intervención de E. Sereni, «Recherches sur le vocabulaire des rapports de dépendance dans le monde antique», *Actes du Colloque 1973 sur l'esclavage*, París, Les Belles Lettres, 1976, pp. 11-48; la referencia concreta a la intervención de M. Clavel-Lévêque corresponde a la p. 79.

99 M. Vigil, «Romanización y permanencia de estructuras sociales indígenas en la España septentrional», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 152, 1963. pp. 225-234; «Los vadinienses», *Lancia*, 1, 1983 (*Cántabros y astures. Bimilenario de las Guerras Cántabras*), pp. 109-117; A. Barbero, M. Vigil, *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*, Barcelona, Ariel, 1974; *La formación del feudalismo en la península Ibérica*, Barcelona, Crítica, 1978.

antropológica inaugurada por Morgan y esquematizada en el proceso histórico por Engels, fundamento de los estudios de la sociedad griega llevados a cabo por Thomson, se convierte en punto de partida para la elaboración de una interpretación global de la Historia Antigua de la Península Ibérica, donde las relaciones entre romanización y pervivencias se estudian en sus complejas interdependencias dialécticas, para mostrar el aspecto verdaderamente dinámico de la versión hispana del esclavismo antiguo.

Así, sin entrar en grandes debates en el plano teórico, en condiciones académicas nada favorables para este tipo de estudios, se produce una interpretación de las sociedades hispanas paralela, en gran medida, a los planteamientos que, al mismo tiempo, se están llevando a cabo en Europa occidental y a las transformaciones metodológicas de las escuelas correspondientes en los países del Pacto de Varsovia a lo largo de la década de los setenta.

Efectivamente, puede decirse que, en el ámbito de la Península Ibérica, como sede de los estudios y como objeto de investigación, con la obra de Marcelo Vigil se inician todos los debates que afectan a la definición de las sociedades hispanas en la Antigüedad. El estudio de las sociedades indígenas en relación con la expansión del esclavismo sirvió de punto de partida para la profundización en las características sociales de agrupaciones concretas como la de los vadinienses, mientras que la expansión romana sobre tales comunidades era objeto de análisis, por una parte, como factor de transformación para llegar a identificaciones precisas dentro del proceso experimentado por cada comunidad y, por otra parte, a través de la visión múltiple de la conquista como forma de esclavización integrada en el sistema del conquistador, al tiempo que esa misma expansión se estudiaba como forma de difusión del sistema romano, en la colonización y

en la municipalización. La Península Ibérica era objeto de integración como territorio proveedor de esclavos para el sistema romano, al tiempo que se transformaba en parte del escenario del sistema mismo, lo que introduce importantes necesidades de matiz en la definición última de la sociedad hispana como esclavista, como parte de una formación social esclavista relativamente estabilizada, pero también como sociedad en evolución, en transición compleja desde modos de producción propios que se integran de manera subsidiaria en la formación dominante.

El esclavismo se define así matizadamente, dentro de sus propias condiciones, como forma de explotación dominante en las ciudades del Alto Imperio, en las explotaciones próximas a ellas e integradas en su territorio, pero siempre coincidiendo con formas prerromanas en evolución, como la que se revela en la famosa inscripción de Lucio Emilio Paulo, donde parece detectarse la existencia de poblaciones sometidas colectivamente, al modo de las que existen también en otras poblaciones mediterráneas[100].

Con ello, también se introducen elementos importantísimos para la comprensión del origen del feudalismo en la península Ibérica, al integrarse en una misma línea interpretativa el desarrollo de la sociedad gentilicia y la crisis del esclavismo[101]. De este modo, se rompe la interpretación lineal del esclavismo como etapa necesaria, al poner de relieve cómo se desarrollan los núcleos del norte de la península, romanizados bajo unas condiciones específicas y con resultados particulares, para llegar, ante la presencia del Imperio o del reino

100 Veáse M. J. Hidalgo, «El bronce de Lascuta: un balance historiográfico», *Studia Historica. Historia Antigua*, 7, 1989, pp. 59-65.

101 M. Vigil, «La península Ibérica y el final del mundo antiguo», en J. M. Gómez Tabanera, *Las raíces de España*, Madrid, Instituto Español de Antropología Aplicada, 1967, pp. 238-301.

visigodo, a la creación de nuevas estructuras originales, que se convertirán en elemento clave para definir los rasgos propios del feudalismo peninsular. Aquí también importa tener en cuenta la obra individual de Barbero[102].

Los estudios sobre esclavismo en la Hispania romana tenían paralelamente su expresión más concreta en la tesis de Julio Mangas[103], donde se recoge toda la documentación pertinente, especialmente la epigráfica, pero que alcanza todo su sentido teórico cuando se utiliza como complemento el artículo publicado en el mismo año[104], donde precisamente se llega a la conclusión de que es lícito utilizar para la definición de las sociedades antiguas los conceptos de «sociedad esclavista» y «sistema esclavista».

Poco después, José María Blázquez ampliaba la documentación con un artículo sobre la esclavitud en las explotaciones agrícolas de la Hispania romana[105], elaborado fundamentalmente sobre textos literarios. En la misma línea de recopilación de los datos, esta vez para el período de la conquista, se ha continuado la labor en los artículos de Francisco Marco[106]. Entre tanto, los estudios específicos para el Imperio se van completando, por poner un ejemplo, con los trabajos de Santos Crespo[107]. En su conjunto, al lado de muchos otros trabajos que es imposible reseñar aquí, van produciendo un importante aumento en el conocimiento de la documenta-

102 A. Barbero, *La sociedad visigoda y su entorno histórico*, Madrid, Siglo XXI, 1992.

103 J. Mangas, *Esclavos y libertos en la España romana*, Universidad de Salamanca, 1971.

104 J. Mangas, «Los problemas de la esclavitud antigua a la luz del materialismo histórico», *Revista de la Universidad de Madrid*, 20 (1971), pp. 79-96.

105 J. M. Blázquez, «L'esclavage dans les exploitations agricoles de l'Hispania romaine», *Mélanges de Casa de la Velázquez*, 8, 1972, pp. 634-638.

106 F. Marco, «Esclavitud y servidumbre en la conquista de Hispania. I: 237-283 a.C.», *Estudios del Seminario de Prehistoria, Arqueología e Historia Antigua de la Facultad de Filosofía y Letras de Zaragoza*, 3 (1977), pp. 87-101; «Esclavitud y servidumbre en la conquista de Hispania. II», *Hispania Antiqua*, 9 (1979), pp. 169-189.

107 Véase, por ejemplo, S. Crespo, A. Alonso, «El cognomen "Germanus" en Hispania. Reflejo de un *status* social de sevidumbre», *Studia Historica. Historia Anti-*

ción, lo que paralelamente permite introducir matizaciones en todo el entramado de relaciones personales que suele encuadrarse como relaciones de dependencia, en las que desempeña un papel la esclavitud. Todo ello, por lo demás, permite a cada uno ir definiendo sus actitudes con relación al carácter dominante o no de este papel.

La preocupación teórica que trata de definir las sociedades de la Hispania Antigua en el plano del esclavismo se encuentra, sin embargo, en la mayoría de los casos, planteada como telón de fondo para el estudio de temas diversos relacionados de un modo o de otro con ella. Así ocurre con los estudios referentes a la explotación agrícola de la tierra[108], que afectan naturalmente a las formas de explotación del trabajo, como se muestra en los planes de investigación vigentes en la Universidad Autónoma de Barcelona, vinculados a proyectos internacionales sobre explotación del territorio, lo mismo que en los programas del Centro de Estudios Históricos de CSIC acerca de la explotación minera[109], para ir introduciendo importantes matices en las formas de explotación del trabajo. Del mismo modo, en muchos estudios sobre la romanización, es evidente que la preocupación teórica fundamental se halla situada en las formas en que se lleva a cabo el proceso de asentamiento del sistema esclavista, en las zonas

---

gua, 8 (1990), pp. 107-120; S. Crespo, «La subdependencia personal en Hispania romana: *servus vicarius* y las relaciones de dependencia entre siervos y libertos», *Hispania Antiqua*, 15 (1991), pp. 239-261; «La otra forma de dependencia personal: el caso de los *Trophimi* hispanorromanos», *Hispania Antiqua*, 16 (1992), pp. 223-237; «Griegos» esclavistas en Hispania, ¿vestigio de un sistema de subdependencia social?, *In memoriam. J. Cabrera*, Universidad de Granada, 1992, pp. 503-521.

108 Por ejemplo, en A. Prieto, «Algunos datos sobre las formas de propiedad de la tierra en la Cataluña romana según las fuentes epigráficas», *Estudios de la Antigüedad*, 3, 1986, pp. 125-131.

109 Véase un informe en F. J. Sánchez Palencia *et alii*, «La zona arqueológica de las Médulas, 1988-1989», *Archivo Español de Arqueología*, 63 (1990), pp. 149-264.

en que es predominante, a partir de la presencia romana[110]. Naturalmente, el tema obtiene un tratamiento privilegiado en los estudios monográficos acerca de las formas de estructuración social o de la economía en algún lugar determinado, sobre todo cuando se trata de regiones más romanizadas, donde se suponen formas de esclavismo más extendidas y desarrolladas[111]. Del mismo modo, afectan a la consideración de las formas de sociedad los estudios que se refieren a grupos sociales colocados en posición próxima o derivada del esclavo, como el de los libertos[112], o a formas de organización concreta de quienes se dedican a determinadas formas de trabajo, como las asociaciones populares[113], pues así se conocen los modos de situarse el esclavo dentro de un sistema complejo de relaciones sociales y de relaciones laborales.

Por lo demás, de los temas relacionados con el esclavismo, aparte de los estudios documentales concretos, imprescindibles para la aclaración de las ideas, destaca el hecho de que los debates se hayan centrado principalmente en los extremos, en las transiciones, en los contactos entre las sociedades gentilicias con la romanización y en la interpretación de la crisis del esclavismo.

110 Por ejemplo, en la tesis de C. González Román, *Imperialismo y romanización en la Provincia Hispania Ulterior*, Universidad de Granada, 1981, y en la de M.ª A. Marín, *Emigración, colonización y municipalización en la Hispania republicana*, Universidad de Granada, 1988. Para un estado actual de la bibliografía sobre el tema, J. M. Blázquez, «La romanización de Hispania. Últimas aportaciones», *Euphrosyne*, 20, 1992, pp. 439-446.

111 Por ejemplo, A. Prieto, «Estructura social del 'conventus Gaditanus'», *Hispania Antiqua*, 1 (1971), pp. 147-168; *Estructura social del «conventus Cordubensis» durante el Alto Imperio romano*, Universidad de Granada, 1973; M.ª L. Sánchez León, *Economía de la Hispania meridional durante la dinastía de los Antoninos*, Universidad de Salamanca, 1978; «Notas sobre la economía de la zona sur de la península Ibérica durante la etapa de dominio romano (siglos II-III)», *Moneda y crédito*, 144 (1978), pp. 43-68.

112 J. M. Serrano, *Status y promoción social de los libertos en Hispania romana*, Universidad de Sevilla, 1988.

113 J. M. Santero, *Asociaciones populares en Hispania romana*, Universidad de Sevilla, 1978.

El estudio de las sociedades gentilicias y sus relaciones con la romanización como modo de transformación de las sociedades primitivas, después del estudio de González Echegaray[114], tuvo su proyección más notable en la tesis de Lomas[115], para seguir en una serie de estudios que normalmente han continuado la línea de profundizar en los contactos entre culturas, creadores de la nueva sociedad, la que puede definirse realmente como antigua, en el sentido de encajar en los supuestos propios de esa época a escala universal. En esa línea se presenta la tesis de Jesús Urruela[116] y la labor, de contenidos cada vez más amplios, de Manuel Salinas[117]. A partir del estudio de las pervivencias sociales indígenas dentro del mundo romano, Juan Santos inicia una línea de precisión conceptual[118], en la que también colabora Gerardo Pereira[119], sobre el estudio de las inscripciones, en busca del uso riguroso de la terminología que permita comprender mejor las realidades prerromanas en su dinámica relación con la romanización. Fue, sin embargo, Francisco Beltrán quien, en el Congreso Peninsular de Santiago de Compostela, abrió radicalmente el debate acerca de las organizaciones

114 J. González Echegaray, *Los cántabros*, Madrid, Guadarrama, 1966.

115 F. J. Lomas, *Asturia prerromana y altoimperial*, Universidad de Sevilla, 1975.

116 J. Urruela, *Romanidad e indigenismo en el Norte peninsular a finales del Alto Imperio. Un punto de vista crítico*, Madrid, Universidad Complutense, 1981.

117 M. Salinas, *La organización tribal de los vetones*, Universidad de Salamanca, 1982; *Conquista y romanización de Celtiberia*, Universidad de Salamanca, 1986.

118 J. Santos, «Contribución al estudio de los restos de formas de dependencia en el área céltica de la península en época romana», *Memorias de Historia Antigua*, 2 (1978), pp. 137-145; «Cambios y pervivencias en las estructuras sociales indígenas», en *Indigenismo y romanización en el conventus Asturum*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1983, pp. 89 ss.; *Comunidades indígenas y administración romana en el Noroeste hispánico*, Universidad del País Vasco, 1985.

119 G. Pereira, J. Santos, «Sobre la romanización del noroeste de la península Ibérica. Las inscripciones con mención del origo personal», *Actas do Seminario de Arqueologia do Noroeste peninsular. Vol. III. Sociedades Martins Sarmento. Rev. de Guimeraes*, 1980, pp. 117 ss.; G. Pereira, «Los castella y las comunidades de Gallaecia», *Zephyrus*, pp. 34-35, 1982, pp. 249-267.

gentilicias[120], lo que todavía mantiene su vitalidad en coloquios y publicaciones[121], pues de ahí depende en gran medida la comprensión de los procesos de transformación básicos para la configuración de la Hispania romana y sus rasgos específicos dentro del mundo antiguo.

El otro punto importante de debate se centra en la transición al mundo medieval, al que Marcelo Vigil y Abilio Barbero habían dedicado sus mayores esfuerzos. En este sentido, pronto, en la búsqueda de los orígenes, se llegó a la conclusión de que éstos se encontraban en la crisis del esclavismo, que ya estaría presente en el siglo III, sobre todo en la Bética, donde precisamente el esclavismo parecía más sólidamente asentado[122]. En esas circunstancias, el colonato se va definiendo como un modo de explotación sustitutorio, pero a veces también como formas residuales de modos de explotación que se han visto profundamente modificados por la presencia romana. En sus estudios de los movimientos bagáudicos, Gonzalo Bravo[123] encuentra fenómenos de confluencias entre procesos de transformación social en las formas de coincidir los distintos sectores sociales en los movimientos de finales del Imperio. Por su parte, Javier Arce[124] se muestra genéricamente muy crítico con todas las interpretaciones que afectan al mundo del esclavismo y prefiere prescindir de ellas

120 F. Beltrán, «Un espejismo historiográfico. Las "organizaciones gentilicias" hispanas», *Actas del Primer Congreso Peninsular de Historia Antigua. 1986, II*, ed. por G. Pereira, Universidad de Santiago de Compostela, 1988, pp. 192-237.

121 F. J. Lomas, «El ordenamiento gentilicio, una realidad de los pueblos del norte de la península Ibérica», *Hispania Antiqua*, 14 (1990), pp. 159-178.

122 J. F. Ubiña, *La crisis del siglo III en la Bética*, Universidad de Granada, 1981.

123 G. Bravo, «Las revueltas campesinas del Alto Valle del Ebro a mediados del siglo V d.C. y su relación con otros conflictos sociales contemporáneos (una revisión sobre bagaudas)», *Cuadernos de Investigación. Historia*, 9 (1983), pp. 219-230; «Acta bagáudica (I): sobre quiénes eran "bagaudas" y su posible identificación en los textos tardíos», *Gerión*, 2 (1984), pp. 251-264.

124 J. Arce, *El último siglo de la España romana: 284-409*, Madrid, Alianza Editorial, 1982; *España entre el mundo antiguo y el mundo medieval*, Madrid, Taurus, 1988.

por considerar que no hay datos suficientes. En cambio, Pablo de la Cruz Díaz[125] ha preferido el camino consistente en aprovechar los datos existentes para poder acercarse a conclusiones que pongan de manifiesto los aspectos sociales de la transición, sin dejar de relacionarlos con los problemas derivados de las invasiones. Recientemente, Alberto Prieto ha publicado una síntesis de todos estos problemas, con sus implicaciones ideológicas actuales, que tiene como contenido el Imperio romano en su totalidad, pero enfocado como marco donde se integran los problemas del final del mundo antiguo en cada una de las regiones, incluida la Península Ibérica, entre los que desempeña un importante protagonismo la cuestión de las transiciones a partir del sistema esclavista[126].

Entre tanto, en el proceso de apertura y de transición hacia la democracia, el debate teórico se vio fuertemente impulsado, como en otros ámbitos de conocimiento, en la dirección que se caracterizaba por intentar entender las realidades sociales, lo que en los conocimientos referentes a la Antigüedad se traducía en la sistematización de las definiciones que pudieran aclarar los modos correspondientes de organizarse las comunidades humanas para la obtención y distribución de las riquezas. La materialización concreta de esos debates debió su puesta en marcha a los esfuerzos que partían del Instituto de Historia Antigua de la Universidad de Oviedo y de su promotor, director y animador, el profesor Julio Mangas. Su propio trabajo sobre

125 P. de la C. Díaz, «Los distintos "grupos sociales" del noroeste hispano y la invasión de los suevos». *Studia Historica. Historia Antigua*, 1 (1983), pp. 75-87; «Del rechazo de la riqueza a la aparición de un patrimonio monástico. Evolución doctrinal de la Iglesia primitiva», *Studia Historia. Historia Antigua*, 2-3 (1984-1985), pp. 215-224; *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, Universidad de Salamanca, 1987, entre otros trabajos.

126 A. Prieto, *El fin del Imperio romano*, Madrid, Síntesis, 1991.

la «Servidumbre comunitaria en la Bética prerromana»[127] marcó un hito en la profundización en el tema de las variedades de los modos de producción en el proceso histórico encuadrado en el período antiguo, también en la península Ibérica, en relación compleja con la presencia romana. En efecto, la situación de las comunidades mencionadas en la inscripción citada de Lucio Emilio Paulo resulta más clara al ser comparada con los datos de la mitología primitiva de Tarteso y con las referencias arqueológicas, aspecto este en el que se ha profundizado posteriormente por otros estudios especializados.

Este trabajo se presentaba en el primer Coloquio de Historia Antigua promovido por el Instituto mencionado de la Universidad de Oviedo en el año 1977, sobre el tema de *Estructuras sociales durante la Antigüedad*, donde se inaugura una serie de debates en los que los temas anteriormente señalados pasan a constituir el centro de interés de un buen número de investigadores españoles. En él participó Gullermo Fatás con un trabajo teórico[128] donde proponía desterrar el hábito de despachar con una frase toda una parcela histórica, «como cuando decimos que en la Hispania romana hubo un sistema esclavista», sin una propuesta metodológica precisa, pero que resultaba indicativo de la conciencia generalizada de que era necesaria la matización conceptual. José Fernández Ubiña[129] tocaba temas como los que habían atraído la atención de los participantes en el Coloquio de 1973 en Besançon, acerca de las necesidades del desarrollo del capital mercantil para la reproducción del sistema esclavista. Por su

127 Publicado en *Memorias de Historia Antigua*, 1 (1977), pp. 151-161.

128 G. Fatás, «Una propuesta metodológica: ¿qué es una sociedad esclavista?», *Memorias de Historia Antigua*, 1 (1977), pp. 17-32.

129 J. F. Ubiña, «Explotación y esclavitud en la Antigüedad, según K. Marx», *MHA*, 1 (1977), pp. 47-54.

parte, Gonzalo Bravo[130] ya se inclinaba entonces a situar los conflictos políticos por encima de los derivados de la explotación del trabajo.

Luego, en 1978, el tema propuesto de *Colonato y otras formas de dependencia no esclavistas* ponía de relieve cómo se diversificaban los estudios y se difundía la preocupación por penetrar en las formas complejas en que se organizaba la sociedad antigua. En el plano teórico, destaca el trabajo de Ubiña[131], como interpretación del final del esclavismo, situado, como antes, en la crisis del siglo III, al menos para la provincia Bética.

Los temas de los coloquios de 1979 y de 1980, sobre *Propiedad, producción y distribución* y *Formas de intercambio en la Antigüedad*, respectivamente, afectaban sólo de modo marginal a la cuestión de la sociedad esclavista, pero en ellos se puso muchas veces de relieve la vinculación de ésta, tanto a formas específicas de propiedad, sobre todo en el mundo campesino, como a la necesidad de la puesta en marcha de modos de circulación mercantil.

Sin embargo, es preciso reconocer que, a partir de un momento determinado, al tiempo que se va consolidando el actual sistema democrático, de modo paralelo a lo que ocurre en otros ámbitos del conocimiento, el debate decae. Ello resulta tanto más sorprendente si se tiene en cuenta que, a escala internacional, se produce la publicación de algunos libros de alto nivel polémico, como el de Geoffrey E. M. de Ste. Croix, objeto de múltiples críticas y reseñas en todas las revistas científicas y en muchas de divulgación[132], cuyas impli-

130 G. Bravo, «Cuestiones metodológico-históricas en la renovación de la problemática tardoantigua: la elaboración de los conceptos "relación de clase", "clases sociales", "conflictos"», *MHA*, 1 (1977), pp. 119-125.

131 J. F. Ubiña, «Del esclavismo al colonato en la Bética del s. III», *MHA*, 2 (1978), pp. 171-179.

132 G. E. M. de Ste.-Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, Londres, Duckworth, 1981, traducido como *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Barcelona,

caciones podrían haber sido importantes para la comprensión del papel del esclavismo en las sociedades hispanas, o que Geza Alföldy inaugura las páginas de la revista *Gerión* con un artículo altamente provocativo para quienes defienden la necesidad de llevar a cabo análisis e interpretaciones en el plano de lo social[133].

Sin embargo, no es sólo la crítica externa al análisis social lo que ha provocado una cierta autocontención teórica en el plano interpretativo. Al mismo tiempo, desde la misma década de los setenta, en el debate del Istituto Gramsci, se ponía de relieve, sobre la base del pensamiento del propio Gramsci, la necesidad de no perder de vista la concreción individual de los hechos[134]. En su reseña a la publicación de este coloquio, en el que él mismo había participado, Luciano Canfora[135] apoyaba esta actitud y, alternativamente, criticaba al mismo tiempo a Perry Anderson[136] y a Ste. Croix[137], a pesar de las notables diferencias existentes entre ellos, por encontrar que sus actitudes se encuentran teñidas de un empirismo no desprovisto de un cierto esquematismo teórico que los lleva a adoptar una concepción del modo de producción esclavista simple y monolítica. El acercamiento a los hechos revela la mayor movilidad de las realidades histó-

---

Crítica, 1988. Para los ecos en España, D. Plácido, «La lucha de clases en la antigua Grecia», *Gerión*, 1 (1983), pp. 331-341; «Lucha de clases y esclavitud en la Grecia clásica», *Zona abierta*, 32 (1984), pp. 29-45; y la reseña de *L'Avenç*, 105, junio de 1987, pp. 66-67, donde se comentan las reacciones internacionales.

133 G. Alföldy, «La Historia Antigua y la investigación del fenómeno histórico», *Gerión*, 1 (1983), pp. 39-61.

134 M. Brutti, «Introduzione», *Analisi marxista e società antiche*, Roma, Editori Riuniti, 1978, p. 22.

135 L. Canfora, «Antiquisants et marxisme», *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 7 (1981), pp. 429-436.

136 P. Anderson, *Transiciones de la Antigüedad al feudalismo*, Madrid, Siglo XXI, 1979.

137 G. E. M. de Ste. Croix, «Karl Marx y la historia de la Antigüedad clásica», en *El marxismo y los estudios clásicos*, Madrid, Akal, 1981, pp. 7-35; «Las clases en la concepción de la historia antigua y moderna de Marx», *Zona abierta*, 32 (1984), pp. 1-27.

ricas, que difícilmente pueden someterse a esquemas rígidos. En la misma línea se pronuncia Giuseppe Pucci[138], al poner de relieve la necesidad de penetrar en el carácter específico de cada una de las realidades para evitar caer en los esquematismos iniciales de los estudios acerca del esclavismo, excesivamente apoyados en la obra de Engels.

Haciéndose eco de estos problemas y recogiendo tales corrientes, Julio Mangas[139] manifiesta precisamente su satisfacción por el hecho de que, en los últimos años, la historia social de la España antigua tiende a llevar a cabo un análisis más preciso de los datos para poder profundizar realmente en los temas que afectan a la definición de las sociedades.

De este modo, en un movimiento tenso entre la resistencia a las críticas de excesivo teoricismo y el impulso propio, tendente a comprender mejor, en su complejidad, la realidad social antigua, entre el callejón sin salida provocado por el complejo ante los ataques del neopositivismo agresivo y la nueva savia que corre por quienes pretenden alcanzar objetivos renovados en la comprensión del mundo antiguo, sin ser víctimas de los condicionantes negativos en que se iniciaba el debate, la perspectiva vuelve a revelarse positiva.

A través de nuevos métodos de análisis de la documentación epigráfica y arqueológica y del nuevo análisis de los textos, se abren nuevos caminos para comprender la Hispania romana como sociedad en que la definición como esclavista depende del conjunto de la estructura social del Imperio, sin llegar a la conclusión simple de que éste significó la transformación radical del mundo indígena. Por el contrario, la

138 G. Pucci, «Storia antica e marxismi recenti», *Dialoghi d'Archeologia*, 1, 1979 (nueva serie), pp. 110-118, a propósito del libro de M. Vegetti, *Marxismo e società antica*, Milán, Feltrinelli, 1977.

139 J. Mangas, «Historia social de la España antigua. Estado de la investigación y perspectivas», en S. Castillo, coord., *La historia social en España*, Madrid, Siglo XXI, pp. 146 ss.

persistencia de los contactos con centros de investigación de universidades como las de Besançon y Perusa han permitido la introducción de nuevos planteamientos y preocupaciones teóricas que han conducido a una mejor comprensión de las relaciones sociales del mundo ibérico y colonial, conocidos fundamentalmente a través de la arqueología[140], a veces con el apoyo de trabajos antropológicos, sobre los que se han asentado los estudios que permiten definir mejor las relaciones sociales no esclavistas[141]. La Edad Antigua de la Historia de España no sólo comprende los períodos en que la esclavitud fuera el sistema de explotación dominante y en que la península se encontrara dentro de un complejo más amplio dominado por una economía en que rigiera la lógica del esclavismo, sino también aquellos en que los grupos humanos derivan desde las comunidades originarias hasta formas estatales primitivas, basadas en formas de explotación y relaciones sociales complejas y diversificadas, donde las dependencias asumen formas igualmente variadas.

En resumen, las transformaciones que, en el plano administrativo, permitieron que se desarrollaran los estudios de Historia Antigua en España vienen a coincidir con el inicio de planteamientos que, en el seno de los estudios sobre las sociedades, buscaban en la Antigüedad el paradigma de la sociedad esclavista. Ello viene a coincidir con los inicios de una eclosión en los estudios dentro de otros países, relacio-

140 A. Ruiz, M. Molinos, *Los iberos. Análisis arqueológico de un proceso histórico*, Barcelona, Crítica, 1993; y la participación de Jaime Alvar (cap. 3) en D. Plácido, J. Alvar, C. G. Wagner, *La formación de los estados en el Mediterráneo occidental*, Madrid, Síntesis, 1991.

141 C. G. Wagner, «Notas en torno a la aculturación de Tartessos», *Gerión*, 4, 1986, pp. 129-160; «La jefatura como instrumento de análisis del historiador. Cuestiones teóricas y metodológicas», en *Espacio y organización social*, Madrid, Universidad Complutense, 1990, pp. 91-108; J. Alvar, «La jefatura como instrumento de análisis para el historiador: *basileía* griega y régulos ibéricos», en *Espacio y organización social*, Madrid, Universidad Complutense, 1990, pp. 111-126.

nada con la confluencia de corrientes, en planos muchas veces antagónicos, que hicieron posible un importante avance en las definiciones referentes a las sociedades antiguas. En esa conjunción de coyunturas, a partir de aquel momento inicial en que prácticamente se inician los estudios históricos de la Antigüedad en España, las transformaciones experimentadas han sido espectaculares en relación con los logros positivos de la generación anterior. Ahora bien, afortunadamente, la línea seguida no ha sido recta ni dogmática, entre el desprecio de unos y el optimismo ingenuo de otros. Por el contrario, las críticas constructivas y destructivas han permitido que hoy el estudio de Hispania como sociedad esclavista sea observado, no como el producto de un esquematismo teórico que busca aplicar violentamente ideas preestablecidas, sino como definición de una realidad en que lo dominante es, cronológica y políticamente, la presencia del Imperio romano. Fuera y dentro de él, la diversidad de realidades sociales se impone. Sólo el análisis concreto permite la comprensión de cada forma de organización en el conjunto de la Antigüedad.

Pocas veces los españoles participaron activamente en el debate internacional, pero éste, al menos desde 1973, ha resultado ser cada vez más productivo y, en general, puede decirse que ha repercutido en el debate español de modo indirecto, por lecturas precisas y por accesos esporádicos. Los presupuestos que sirvieron de base a las nuevas actitudes renovadoras, que rompían el anterior esquematismo dogmático, se tradujeron en España, en las *Formaciones económicas precapitalistas*, con la «Introducción» de Hobsbawn citada al principio. La realidad económica y social antigua sólo se entiende en el estudio de las relaciones entre diversas formas productivas y entre estructuras sociales. Desde entonces, a escala internacional, la línea de continuidad teórica puede seguirse en los

trabajos de Jacques Annequin, que iba tras las huellas marcadas por Pierre Lévêque quien, en 1974[142], exponía, junto a la idea de que el colonato podía representar un modo de pervivencia de las formas prerromanas, por mucho que haya dominado el modo de producción esclavista durante el Alto Imperio, la de que, en la Historia, lo único permanente es el cambio. Sólo así se explica la realidad en toda su complejidad, pues los cambios se producen a través de factores múltiples y de los contactos entre ellos. Por eso, traduce Annequin, es preciso el conocimiento individual de todos los factores y de los modos de relacionarse entre sí[143]. Ahora bien, en la Antigüedad el sistema esclavista se convierte en el marco privilegiado en que se llevan a cabo los contactos y los intercambios, pues el esclavo es mano de obra y, al mismo tiempo, mercancía[144]. Por ello, de algún modo, la defensa de la heterogeneidad se convierte en defensa del carácter dominante del sistema en torno al que se producen los cambios y los intercambios tanto en el plano mercantil como en el plano cultural, así como las transformaciones significativas en el mundo dominado por el Imperio romano, en todos aquellos sectores de la población mundial donde se impone el sistema de cambios representado por esa sociedad como predominantemente esclavista[145]. Así, el mundo no esclavista queda también sometido a la racionalidad del esclavismo, aunque persistan formas de explotación

142 P. Lévêque, «Problemas teóricos de la historia y sociedades antiguas», en *La historia, hoy*, Barcelona, Avance, 1976, pp. 85-112.

143 J. Annequin, «Capital marchand et esclavage dans le procès de transformation des sociétés antiques», en *Modes de contacts et processus de trasnformation dans les sociétés anciennes. Actes du colloque Cortone (24-30 mai 1981)*, Pisa-París, Scuola Normale Superiore-École Française de Rome, 1983, pp. 637-658.

144 J. Annequin, «Formes de contradiction et rationalité d'un système économique. Remarques sur l'esclavage dans l'Antiquité», *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 11, 1985, pp. 199-236; «Comparatisme/comparaisons; ressemblances et hétérogénéité des formes d'exploitation. Quelques réflexions», *ibid.*, pp. 639-672.

145 J. Annequin, «Articulation entre production et circulation des biens dans l'Antiquité», *La Pensée*, 280, marzo-abril 1991, pp. 85-91.

previas a lo largo de toda la Antigüedad. En ese mundo de transformaciones, nada es lo mismo con la presencia del Imperio romano. La esclavitud somete a su lógica a otras formas de relacionarse para la producción, pero no las hace desaparecer[146]. Precisamente, en cierto modo, el sistema esclavista necesita la persistencia de sociedades no esclavistas en que fundamentar su reproducción[147].

Si bien puede considerarse que en los trabajos de Jacques Annequin se sigue una línea coherente representativa de las actitudes actuales con respecto a la dominancia del modo de producción esclavista, otros trabajos no han dejado de contribuir al establecimiento de ideas y a la ampliación productiva de las problemáticas. Es el caso de algunos de los artículos recogidos en el volumen patrocinado por el Istituto Gramsci y editado por Giardina y Schiavone. Allí, entre otras importantes aportaciones, Lepore[148] hace notar que existen otras formas de explotación incluso en Italia durante el dominio imperial romano, pero ello no quiere decir que puedan identificarse con el trabajo asalariado. La alternativa entre trabajo asalariado y trabajo esclavo es histórica. En la Antigüedad existen formas de remuneración que se insertan en el dominio del trabajo dependiente.

Paralelamente, Musti[149] señala la importancia de las relaciones con el oriente no esclavista por parte del mundo

146 J. Annequin, «M. I. Finley et l'esclavage antique», *Dialogues d'Historie Ancienne*, 7, 1981, pp. 437-450.

147 J. Annequin, «Réflexions sur les termes d'une problématique abordée dans deux articles des *DHA* 11, 1985, pp. 199 ss.; pp. 639 ss.; *Mélanges Lévêque. V*, París, Les Belles Lettres, 1990, pp. 9-29 (véase nota 68).

148 E. Lepore, «Geografia del modo di produzione schiavistico e modi residui in Italia meridionale», en *Società romana e produzione schiavistica*, Roma Laterza, 1981, I, pp. 79-85.

149 D. Musti, «Modi di produzione e reperimento di manodopera schiavile: sui rapportí tra l'Oriente ellenistico e la Campania», en *Società romana e produzione schiavistica*, Roma, Laterza, 1981, pp. 243-263.

romano. Las estructuras despóticas, las comunidades de aldea, las formas comunitarias de servidumbre, no sólo son posibles dentro de un conjunto en que se impone como dominante el sistema esclavista, sino que son absolutamente necesarias como modo de aprovisionamiento de mano de obra. Esclavismo y no esclavismo se definen así como elementos complementarios de una realidad histórica compleja.

En otro orden de cosas, Claude Nicolet, precisamente al hacer la reseña de la publicación mencionada[150], destaca cómo el alcance de la esclavitud se pone de relieve incluso en el mundo de los libres. Entra así en polémica con quienes defienden la interpretación exclusivamente estatutaria, y no económica y social, de la esclavitud, que suele corresponder, dice, a posiciones propias de marxistas arrepentidos. Incluso donde pudieron producirse formas precarias de capitalismo, añade, éste quedó abortado por el carácter dominante de la esclavitud.

Con estos ejemplos de los inicios de los ochenta, sólo se pretende poner de relieve algunos de los planteamientos que intentan mostrar cómo el tema de la sociedad esclavista afecta a la comprensión del conjunto de la realidad y que ese mismo tema sólo se entiende dentro del conjunto de la realidad incluido el mundo no esclavista, las poblaciones serviles o trabajadoras bajo cualquier otro *status* jurídico, las poblaciones marginales, pero también el mundo de los libres en su funcionamiento político y cultural.

En Hispania, en el período colonial y en los inicios de la conquista, la realidad social se estructura dentro de conceptos que sirven para la definición de las sociedades primitivas. Ahora bien, tanto el mundo ibérico como el resto de los pueblos prerromanos, en contacto con Roma, experimentan

150 C. Nicolet, en *Quaderni di Storia*, 16, julio-diciembre de 1982, pp. 293-297.

cambios y muestran signos de permanencia que definen su originalidad. Ello no significa que se hallen alejados del mundo de la esclavitud, sino que se producen contactos complejos, en que los pueblos son fuente de mano de obra pero también surgen de ellos grupos colaboradores en que se introducen paulatinamente distintas formas de asimilación al sistema dominante desde entonces.

En el amplio y variado panorama peninsular, se sabe que los colonos de Ampurias ejercieron formas de dependencia que aparecen como estructuras de carácter colectivo[151]. Ahora bien, también los romanos de la conquista permitían que perduraran, bajo su control, algunos modos de dependencia locales, más o menos adaptados al derecho romano, como puede ser el caso del procedimiento por el que se integraban en el mundo de los conquistadores, libres pero controlados, los indígenas de la Torre Lascutana, caso ampliamente estudiado en la bibliografía española.

Igualmente, resulta que parte de la terminología utilizada por los romanos para identificar formas de dependencia no esclavista en el mundo etrusco, conocidas como tales[152], coincide con la terminología que usan los romanos para situaciones específicas creadas en el proceso de conquista, lo que explicaría, como único, pero integrado en el complejo de las realidades creadas en la formación del Imperio, el caso de Carteya narrado por Livio, XLIII 3, 1-4[153].

151 Véase, por ejemplo, entre otros trabajos, M.ª J. Pena. «Le problème de la supposée ville indigène à côté d'Emporion». Nouvelles hypothèses», *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 11, 1985, pp. 69-83.

152 M. Torelli, «Pour une histoire de l'esclavage en Etrurie», *Actes du Colloque 1973 sur l'esclavage*, París, Les Belles Lettres, 1976, pp. 99-113.

153 Véase , últimamente, J. S. Richardson, *Hispaniae. Spain and the Development of Roman Imperialism, 218-82 B.C.*, Cambridge University Press, 1986, p. 118; F. Wulf, «La fundación de Carteya. Algunas notas», *Studia Historica. Historia Antigua*, 7 (1989), pp. 43-57; R. López Melero, «Observaciones sobre la condición de los primeros colonos de Carteia», *Studia Historica. Historia Antigua*, 9, 1991, pp. 43-49.

Por otra parte, si, en líneas generales, en los procesos bélicos correspondientes a la conquista el procedimiento general era el de la sumisión a la esclavitud, al estilo de lo que se refleja en el famoso texto de Diodoro Sículo referente al trabajo de las minas (V 35), es igualmente claro que, a partir de las Guerras Cántabras, cuando los esclavos plantearon problemas que hicieron intervenir a los romanos para reducirlos, el propio Augusto comenzó a emplear preferentemente formas de sumisión que contaban con la colaboración de jefes locales, vehículos de formas de dependencia más sutiles[154].

Para concluir, puede considerarse Hispania como sociedad esclavista en tanto en cuanto en el momento cumbre del clasicismo latino se halla integrada en la formación esclavista representada por el Imperio romano, donde es predominante el sistema esclavista[155] y, como imperialista, es capaz de imponer sus condiciones y su lógica en el resto del mundo sometido, incluso donde no existe propiamente una sociedad esclavista.

154 D. Plácido, «La conquista del norte de la península Ibérica: sincretismo religioso y prácticas imperialistas». *Mélanges Pierre Lévêque*, I, París, Les Belles Lettres, 1988, pp. 229-244.

155 A. Schiavone, «La struttura nascosta. Una grammatica dell'economia romana», en *Storia di Roma*, IV, Turín, Einaudi, 1989, pp. 7-69.

ÍNDICE

Introducción 5
Pedro López Barja de Quiroga

1. EL TIEMPO: HISTORIA Y DISCURSO

I. El tiempo en la épica: el mito de las edades 15
II. La Grecia clásica 33
III. El epicureísmo y la conciencia del cambio 55

2. EL IMPERIO: GRECIA Y ROMA

I. La integración romana 63
1. *Graecia capta*, integradora de la romanidad 63
2. La integración económica 82
II. Roma en Atenas 106
III. La imagen del emperador 120
1. Las *Res gestae divi Augusti* 120
2. El *Optimus Princeps* 137
3. Alejandro Magno y los emperadores romanos 157
4. La *demokratía* de Plutarco 182

3. EL ESPACIO: GEOGRAFÍA E IMAGEN MÍTICA DE LA PENÍNSULA IBÉRICA EN LA ANTIGÜEDAD

I. La ciudad y el mundo: la proyección geográfica del mundo colonial 193
II. Arqueología y mito 202
1. Viajes fenicios y relatos griegos 202
2. La Península Ibérica en el imaginario griego arcaico 220
3. Realidades arcaicas de los viajes míticos a Occidente 253
4. Las vías de Hércules en el extremo occidente 268
III. La Iberia de Estrabón y el imperialismo romano 288

4. LOS HOMBRES: ESCLAVITUD Y DEPENDENCIA

I. Grecia 307
1. Los lugares sagrados de los hilotas 307
2. Mercados de esclavos en la Grecia clásica 318
3. Dependencia y esclavización femenina 328
II. El esclavismo antiguo y las sociedades hispanas: un balance historiográfico 337